ФОЛЬКЛОРИСТИКА КАРЕЛИИ

ПЕТРОЗАВОДСК 1983

Карельский филиал АН СССР
Институт языка, литературы и истории

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КАРЕЛИИ

Петрозаводск 1983

Научные редакторы
кандидаты филологических наук
Э.С.КИУРУ, Н.А.КРИНИЧНАЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Во время работы над плановыми темами у исследователей накапливается много наблюдений и маленьких открытий, которые часто помогают остро и свежо увидеть изучаемый материал в новом ракурсе. Эти "заготовки" представляют большую ценность для науки. Позднее, когда исследование закончено, они войдут в общее полотно изложения и в значительной мере утратят свою новизну, растворившись в массе фактов. Поэтому публикация таких "этюдов", возникающих в процессе творчества исследователя, чрезвычайно полезна не только для апробации новых мыслей и идей, но и для их окончательного формирования.

Сектор фольклора и этнографии выпускает уже третье подобное собрание статей, отражающих не только тематику, над которой работают фольклористы, но и проблемы, возникающие при исследовании.

Настоящий сборник включает статьи, посвящённые вопросам структуры и генезиса преданий /Н.А.Криничная/, сложных взаимоотношений некоторых мотивов эпических рун с архаическими формами брака, традиционного свадебного обряда и свадебной поэзии /Э.Киуру/, изучению функций и символики вышитых полотенец на материале сравнительного анализа изобразительных и устно-поэтических мотивов вепсов /А.П.Косменко/; связей свадебных обрядов с причитаниями /В.П.Кузнецова/; текстологическому анализу "авторства" некоторых безымянных текстов в сборнике "Песни, собранные П.Н.Рыбниковым" /А.П.Разумова/, переводам лирических песен из сборника Э.Леннрота "Кантелетар" на русский язык /Н.А.Лавонен/, лексическим заимствованиям из русского языка в карельских причитаниях /А.С.Степанова/, взаимосвязям сказочной традиции русских, карел и финнов /Т.И.Сенькина/, вепсов, карел и русских /Н.Ф.Онегина/, вопросам поэтики волшебной сказки /И.А.Разумова/.

Н.А.Криничная

ОТРАЖЕНИЕ ТОТЕМНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В НАРОДНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ /К ВОПРОСУ О СТРУКТУРЕ И ГЕНЕЗИСЕ ПРЕДАНИЯ/

Сравнительно-типологический метод исследования, используемый в данном случае для выявления структуры и генезиса предания как определенной жанровой системы, предполагает в первую очередь выделение сопоставимых компонентов в рассматриваемом материале. Таковыми, на наш взгляд, следует признать мотивы - основные сюжетообразующие компоненты в системе фольклора.

Что же представляет собой мотив? Первое в отечественной фольклористике определение мотива принадлежит акад. А.Н.Веселовскому. Для него это прежде всего "формула", т.е. устойчивое обобщение, посредством которого первобытное мышление давало ответ на тот или иной вопрос об окружающем бытии[1]. Таким образом, уже А.Н.Веселовский охарактеризовал мотив и в генетическом, и в семантико-синтаксическом отношениях.

Однако в это определение должны быть внесены коррективы. Ведь на практике мы имеем дело не только с постоянными, устойчивыми мотивами, но и в большинстве случаев с такими компонентами, которые подобной устойчивостью не обладают и которые, следовательно, никак не могут быть приравнены к "формуле". Вот почему вслед за Б.Н.Путиловым можно утверждать, что "мотив в фольклорном произведении - это относительно самостоятельный, завершенный и относительно элементарный отрезок сюжета"[2]. Добавим к этому, что подобный отрезок сюжета в генетическом отношении нередко восходит к формульному стереотипу, а в семантико-синтаксическом представляет собой определенным образом организованную структуру.

---

[1] Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940,с.494, 500.

[2] Путилов Б.Н.Мотив как сюжетообразующий элемент.- В сб.: Типологические исследования по фольклору. М.,1975, с. 143.

Продолжая разыскания А.Н.Веселовского в области сюжетосложения, В.Я.Пропп выясняет на материале сказки /но его открытие применимо и к преданию/, что "мотив разлагается на ... элементы, из которых каждый в отдельности может зарьировать"[3]. Развивая это высказывание, мы утверждаем, что мотив составляют, как правило, следующие элементы: субъект /это центральный персонаж данного компонента/; действие /функция героя/; объект /на него обычно направлено действие/; обстоятельства действия /ими определяются локально-временные параметры и способ действия/. Заметим, что речь здесь идет о повествовательных элементах, поэтому они не могут быть полностью приравнены к синтаксическим категориям.

Однако роль различных элементов в структуре мотива оказывается далеко не одинаковой. Как выявил В.Я.Пропп, постоянными /стабильными/ элементами в структуре мотива служат лишь действия /функции/ персонажей, другие же элементы переменны/лабильны/[4].

Следует подчеркнуть, что этот вывод находится в полном соответствии с законами лингвистики и подкрепляется ими: ведь сказуемое, которым обозначается действие /функция/ субъекта, как раз и является важнейшим конструктивным элементом, организующим предложение[5].

При рассмотрении конкретных мотивов, принадлежащих преданиям, мы убеждаемся, что одна и та же функция может прикрепляться к различным персонажам. Так, например, высек море за бурный нрав персидский царь Ксеркс / V в. до н.э. /, Иван Грозный, Петр Первый. Меняются персонажи, объект, время, место и способ действия. Стабильным остается лишь само действие. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что в системе предания влияние перемен-

---

[3] Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969, с. 18.

[4] Там же, с. 23-25; Пропп В.Я. Принципы классификации фольклорных жанров.- В сб.: Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 41-42.

[5] Тарланов З.К. Сравнительный синтаксис жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1981, с. 55.

ных элементов и особенно персонажей на функцию значительно сильнее, чем в сказке, поскольку персонаж предания не достигает той степени обобщения и обезличивания, которая характерна для героя сказки на протяжении всего ее развития.

Тем не менее выделение мотивов в системе народной исторической прозы осуществляется в первую очередь посредством выявления действий как конструктивных элементов, организующих эти мотивы. Однако правильность вычленения структурного компонента нуждается в дополнительной проверке и корректировании, которые должны быть произведены, на наш взгляд, на синхронном и диахронном уровнях.

При синхронной проверке нередко оказывается, что выделенный в составе предания мотив обнаруживается и в других жанрах, с которыми предание находится в различного рода отношениях: в генетическом родстве, преемственной связи, межжанровом взаимодействии /речь идет о мифе, сказке, эпосе/. Мало того, он выявляется в различных локальных и этнокультурных традициях.

При диахронном изучении тот или иной мотив прослеживается, как правило, от истоков до самых поздних этапов его бытования. При этом выясняется, что первоначально данный мотив может находиться в определенном синкретическом единстве с другими, близкими и далекими по семантике, компонентами, а впоследствии, по мере эволюции и дифференциации, претерпевать различного рода трансформации. Наши наблюдения показывают, что даже в рамках одной этнокультурной традиции конкретный мотив нередко представлен в какой-то мере разными стадиями своего развития: архаической, промежуточной, поздней. Однако наиболее полные и надежные сведения о генезисе и эволюции мотивов можно получить лишь при широком привлечении материалов, принадлежащих родственным и неродственным по своему происхождению народам. Дело в том, что в различных этнокультурных традициях один и тот же мотив "законсервировался" преимущественно на разных стадиях развития. Это неудивительно, поскольку и сами народы в одно и то же время, и в частности к моменту фиксации фольклорных произведений, находились на разных ступенях общественных отношений.

Способность структуры мотива впитывать в себя содержание, соответствующее практически любому социально-временному периоду, любому уровню развития общественного сознания, обеспечивает ее сохранение в сменяющих друг друга конкретных преданиях, хотя процесс развития и трансформации структурного компонента отнюдь не прямолинеен.

Эта извечная тенденция к повторению традиционных мотивов, к приспособлению старых средств для изображения новых фактов и событий действительности, наблюдаемая в народной исторической прозе, может быть объяснена, по-видимому, особенностями мировосприятия, законами человеческого мышления, специфическими для каждого из периодов общественного развития. Так, в древнем и средневековом обществе принцип повторяемости стимулировался наблюдениями за постоянным кругообращением природных циклов. Соответственно и в общественной жизни регулярно повторялись ритуалы; поведение каждого из представителей той или иной социальной группы строго регламентировалось; закон освящался традицией. В приобщении к установленному в "начале времен" ритуалу получала смысл вся деятельность людей[6].

Поскольку осмысление социально-общественной деятельности осуществляется поначалу преимущественно в рамках мифологии, именно здесь, на наш взгляд, следует искать те "заготовки" персонажей и действий, которые, наполняясь впоследствии реальным содержанием, во всем многообразии разовьются в преданиях.

И действительно, если обратиться к конкретным текстам преданий, записанных большей частью в наше время, а затем - к составляющим их мотивам, то выясняется, что в структуре последних наличествует буквально необозримое число персонажей и взаимосвязанных с ними функций /другие элементы мотива здесь рассматриваться не будут/. Однако развитая система персонажей и приуроченных к ним функций - позднее, на наш взгляд, завоевание народной исторической прозы.

При рассмотрении функций обращает на себя внимание тот

---

[6] Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972, с.87-88.

факт,что, вопреки кажущемуся их многообразию, все они в основном могут быть дифференцированы преимущественно по трем семантическим категориям: хозяйственной, военной, жреческой /магической/. Подобная семантическая дифференциация функций соответствует трехчастной социальной структуре древнего общества у индоевропейских народов. Эту "трехфункциональную теорию" выдвинул французский ученый Ж.Дюмезиль, который на мифологическую систему наложил схему социальной структуры общества на ранних стадиях его развития /например, известно, что древнеиндийское общество состояло из сословия жрецов, воинов, простолюдинов; аналогичную структуру имело древнеиранское общество и т.д./[7].

Уже на материалах сказки было установлено, что "царь... был одновременно жрецом, магом, от которого зависело благополучие полей и стад"[8] и, значит, благополучие всего народа. И потому претендент на царский престол /кстати, различного социального происхождения/ должен был показать свою способность управлять природой, проявить свои магические возможности. В преданиях магическая функция прикрепилась не только к образу вождя, царя, но и в конечном счете ко многим другим персонажам, опять-таки различным по своему социальному происхождению. Повелевают водными стихиями персидский царь Ксеркс, Иван Грозный, Петр Первый[9]. Наделяются магической функцией вожди крестьянских восстаний. Чародеем, колдуном, кудесником нередко предстает из преданий Степан Разин[10].Магической силе слов и действий атамана подчиняется все, на что оказывается обращенным его

---

[7] Dumézil G. Mythe et épopée. Paris, 1968; Dumézil G. Heur et malheur du guerrier. Paris, 1969;Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. Послесловие В.И.Абаева. М.,1976, с.269.

[8] Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 310-319.

[9] Аристов Н.Я. Русские народные предания об исторических лицах и событиях.- В сб.: Труды Ш археологического съезда. Киев, 1878, т.1, с. 339; Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д.Н.Садовниковым. СПб, 1884, с. 346; Стражев В. Петр Великий в народном предании.- Этнографическое обозрение,1902, № 3, с.100, примеч.2; Северные предания. /Беломорско-Обонежский регион/. Издание подготовила Н.А.Криничная. Л., 1978, №171,207.

[10] Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970, с. 122.

внимание: Разин заговаривает змей; посредством слова, взмахом руки останавливает суда либо меняет их направление; преодолевает расстояние на кошме, которая может передвигаться по земле, лететь, плыть; исчезает из тюрьмы на лодке, вычерченной углем на полу или сделанной из песка. В карельских преданиях магическая функция связана с образом Роккачу - крестьянина, легендарного организатора борьбы против захватчиков на северо-западной границе Руси в эпоху средневековья: "Роккачу напускал на шведов сон"[11]. Магической силой в преданиях может обладать фактически любой персонаж /пастух, плотник, крестьянин и др./, который изображен в роли "знающего" человека.

Если мы поставим своей целью проследить, где эта функция реализуется впервые, то закономерно придем к мифам о тотемном предке, с которым связана первая попытка осознания единства человеческой группы[12], специфического осмысления истории рода; с образом тотемного предка связана и первая попытка оформления данных представлений: она оказалась необычайно продуктивной для фольклорного процесса на разных этапах его развития, но речь об этом пойдет ниже. Теперь же следует отметить, что магическая функция в тотемистических мифах проявляется со всей очевидностью. Так, в мифах и преданиях папуасов маринд-аним /этнографы застали их на стадии общинно-родового строя/ магической функцией наделяется, к примеру, тотемный предок Маху, представленный в собачьем облике: он "произнес заклинания и усыпил всех жителей"[13]; или же крокодилоподобный Угӯ, потомок тотемного предка, который на охоте "не пользовался никаким оружием, а просто залезал на какое-нибудь дерево и оттуда с помощью чар убивал столько диких кабанов, кенгуру и казуаров, сколько ему хотелось"[14].

В приведенном случае, как и в ряде других, "магическая" функция неотделима от "хозяйственной". Последняя же, по наше-

---

[11] Северные предания, №131.

[12] См.: Первобытное общество. Отв. ред. А.И.Першиц. М., 1975, с. 56, 70.

[13] Мифы и предания папуасов маринд-аним. Перевод с немецк. Предисл. и общ. ред. Б.Н.Путилова. М., 1981, с. 140.

14 Там же, с.232.

му мнению, генетически связана с функцией "культурного героя", в качестве которого в архаическом фольклоре наиболее часто предстает тотемный предок. Древность этой связи подтверждается тотемистическими мифами Австралии, аборигенное население которой сохранило, как известно, самую архаическую культуру. В одном из таких мифов тотемные предки Бутулга-журавль и Гунар-кенгуру-древолаз являются в некотором смысле стадиальными предшественниками Прометея: они открыли способ добывания огня[15]. В другом - тотемный предок Сиври-чайка положил начало обрядовым танцам, песням и создал необходимые для совершения этого обряда инструменты; он также научил людей охоте, изготовив снаряжение для промыслов /лук, стрелы, лодку/[16]. Позднее эта функция нередко закреплялась за родоначальником. Например, легендарный прародитель якутов Эллэй "впервые затеял танцы", от которых, по древним верованиям, зависело благополучие рода и успех на промыслах; "он первый положил начало устройству якутского празднества "ысыах". Эллэй впервые изготовляет те или иные предметы материальной культуры и всему, изобретенному им, дает названия[17]. Функция культурного героя распространяется и на царя: согласно мифам и преданиям, римский царь Нума Помпилий от самих богов научился отвращать удары молнии, создал лунный календарь, ввел обряды и празднества, учредил жреческие коллегии и т.д.

Будучи мифологической по происхождению и поначалу приуроченной к мифологическому персонажу "хозяйственная" функция постепенно утрачивает в системе преданий прежние ирреальные очертания, приобретая в сущности бытовой характер. В этом качестве она может принадлежать и персонажам сравнительно поздних преданий, но при условии, что сами прототипы имеют черты, которые способна освоить традиция, связанная с образом культурного героя. В данном случае речь идет о таких персонажах,

---

[15] Мифы и сказки Австралии. Собраны К.Лангло-Паркер. Пер. с англ. Отв. ред. и автор предисл. Е.М.Мелетинский. М., 1965, с.56.

[16] Макконнел У. Мифы мункан. Перевод с англ., предисл. и примеч. О.Ю.Чудиновой /Артемовой/. Отв. ред. В.Р.Кабо. М., 1981, с. 28-30.

[17] Исторические предания и рассказы якутов. Издание подготовил Г.У.Эргис. М.-Л., 1960, ч.1, с.66, 78.

как Иван Грозный, Петр Первый. Правда, они уже не столько учредители обрядов или первооткрыватели различных ремесел, сколько центральные участники действующих обрядов, активные носители сложившихся традиций в хозяйственном укладе и общественной жизни[18]. Наполняясь в поздних преданиях исключительно реальным содержанием, данная функция соотносится с самыми разнообразными персонажами, такими, к примеру, как охотники, рыбаки, землепашцы, плотники, основатели селений и пр.

Аналогичный характер носит и функция "военная". Она нередко взаимодействует, и особенно в ранних своих реализациях, с функцией магической. Древность подобного синкретизма подтверждается опять-таки австралийскими мифами. В одном из них тотемный предок Ван-ворон отличается особой неуязвимостью: он остается невредимым под градом пущенных в него копий. Сам же он расправляется с многочисленными врагами магическим способом: посредством пения обрушивает на них большое дерево Мингга[19].

В своем синкретическом виде данная функция может закрепляться и за позднейшими персонажами /вождем, князем, царем, правителем города-крепости и др./, которые вместе с тем подчас сохраняют в своем облике и некоторые тотемистические признаки. Например, по древнегреческим мифам и преданиям, египетский царь Нектонав, облачившись в жреческие одежды, топит посредством волхвования неприятельские корабли; при случае он же способен обратиться в дракона[20].

Рудименты подобной синкретической функции и ее зооморфного носителя сохраняются даже в поздних по записи произведениях:"В старину Ригу не могло завоевать ни одно войско. В Риге правила женщина, а она была ведьмой... Женщина, правительница, превращалась в сороку и, кружась, губила чуть не все войско /выделено мной.- Н.К./"[21].

---

[18] Северные предания, №166,175,215-217.

[19] Мифы и сказки Австралии, с.78.

[20] Александрия.- В сб.: Изборник. Сост. и общ. ред. тома Л.А.Дмитриева и Д.С.Лихачева. М., 1969,с. 237, 245.

[21] Латышские народные предания. Рига, 1962, с.145.

Однако даже в сочетании с образом тотемного предка "военная" функция может быть вполне реальной. В этом своем качестве она как раз и получает широкое применение в последующей традиции, закрепляясь преимущественно за персонажами преданий о борьбе с внешними врагами. По мере утверждения конкретно-исторического способа изображения действительности в фольклоре круг этих персонажей значительно увеличивается, а влияние их на функцию становится все более интенсивным.

Итак, разветвленная система функций, дошедшая до нас в поздних преданиях, находится, на наш взгляд, в различных отношениях преемственности с функциями мифологических персонажей /тотемных предков/.

Если вывод при изучении названных элементов мотива сделан правильный, то он должен подтвердиться и анализом других его элементов, в частности персонажей народной исторической прозы.

Генезис этих персонажей нам сейчас и предстоит изучить. Решение поставленного вопроса осложняется тем, что в системе преданий их обнаруживается, как уже говорилось, чрезвычайно много. Однако количество персонажей сразу сужается, как только мы выстраиваем их в функциональный ряд. При этом выясняется, что разница между фольклорными образами исторических лиц . менее значительна, чем между их прототипами. Мало того, нет существенной разницы по формальным признакам, скажем, между родоначальником и первопоселенцем, основателем деревни; между царем и пастухом /не случайно эти образы взаимозаменимы и последний нередко служит метафорой первого/; между культурным героем и учредителем различного рода порядков и новшеств.

И все же в качестве отправной точки рассмотрения персонажей необходимо избрать наиболее универсальный образ. Таковым нам представляется образ вождя/царя. Ведь он может соответствовать как обобщенно-мифологическому либо обобщенно-эпическому способу изображения действительности, при котором личность и общество слиты воедино, так и позднейшему конкретно-историческому, при котором происходит известная индивидуализация личности /правда, она осуществляется с помощью традиционных средств/.

Итак, обратимся к образу вождя/царя. Не только в древности, но и на протяжении всего средневековья царь изображается

как божественный предок, потомок богов либо их избранник. Предопределенность его избрания подчеркивается тем обстоятельством, что царем в преданиях, как и в волшебной сказке, часто становится социально обездоленный. Например, в одном из преданий об Иване Грозном при выборе царя лампада сама по себе загорается перед лакеем Ванькой - это служит явным признаком того, что выбор падает именно на него[22].

Иная версия данной коллизии представлена западноукраинскими, венгерскими преданиями о короле Матьяше: перед батраком /будущим королем/ расцветает воткнутая в землю сухая палка и на его голову падает /иногда трижды/ корона[23].

Этот мотив присутствует в различных этнокультурных и локальных традициях, однако его происхождение из самих преданий не раскрывается. Подобно сказочному, интересующий нас мотив может быть объяснен через обряд и миф, в котором данная коллизия не только представлена, но и в достаточной степени мотивирована. Так, по одному из античных мифов, легендарный фригийский царь Гордий был некогда простым земледельцем; он был избран по совету оракула, оповестившего фригийцев о воле божества: царем должен стать первый, кто встретится едущим на повозке, запряженной волами. Следовательно, дерево, огонь, волы /или лошадь/, равно как и сам жрец, - все это функционально тождественные атрибуты обряда, назначение которого определить божественную волю, связанную в приведенном случае с избранием царя. Признаком божественного избранника служит и появление его в урочный час первым, поскольку первенство при совершении любого обряда, в соответствии с древнейшими представлениями, обусловлено волеизъявлением божественных сил.

И, наконец, в библейских сказаниях, в которых имеют место

---

[22] Зачиняев А.И. Об эпических преданиях Орловской, Курской и Воронежской губерний.- Изв. ОРЯС АН, 1906, т. XI, кн.1, с.152.

[23] Гнатюк В. Етнографічні материяли з Угорської Руси, т. II. Казки, байки, оповіданя про історичні особи, анекдоти.-Етнографічний збірник... Київ, 1898, т.IУ, с.174; Богишић Народне пјесме из старијех, највише приморских записа, књ 1. Београд, 1878, с.86.

элементы мифа и предания, речь идет уже о самом божестве, избравшем достойного царской власти: "А господь открыл Самуилу за день до прихода Саулова, и сказал:Завтра в это время я пришлю к тебе человека из земли Вениаминовой; и ты помажь его в правителя народу моему - Израилю". Показательно, что в библейских сказаниях, так же как в мифах, сказках, преданиях, будущий царь занимает отнюдь не главенствующее положение в иерархии социальных отношений. Например, "племя" царя Саула оказывается "малейшим между всеми племенами колена Вениаминова", а будущий царь Давид до "помазания" и даже какое-то время после него "пасет овец" /возможно, что это метафора царя/.

В данном случае царь - избранник бога, почитаемого в одной из "мировых", т.е. наднациональных религий. Однако при ретроспективном изучении образа вождя/царя нередко обнаруживается, что он может быть потомком либо избранником божества, принадлежащего, в сущности, более ранней, национально-государственной либо племенной религии. Таковы, по данным египетской мифологии, фараоны, которые с самого начала политической истории Египта мыслились как "почитатели" бога Гора /ему предшествовал сокол Гор/, а затем как потомки солнечного бога Ра[24].

Этим персонажам в свою очередь стадиально предшествуют потомки /избранники/ священных животных, восходящих к тотемным предкам[25] /преимущественно зооморфного облика/, образ которых уже непосредственно связан с мировоззренческой системой рода. Так, по преданиям африканского племени шона, первый его вождь произведен на свет белой коровой[26], т.е. священным животным, почитаемым племенем.

Тотемистические же представления, осложненные, однако, вплетением в них иных верований, сохранились, к примеру, в киргизских, казахских, алтайских преданиях о Чингис-хане: мать зачинает его от умершего мужа, Дуюн-Баяна, который приходит к ней

---

[24] Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1965, с.332-339.

[25] О перерастании родового тотемизма в территориальное почитание животных см.: Там же, с. 333.

[26] Матье М.Э. Мифы Древнего Египта. Л., 1940, с. 7.

"в виде света, а уходит в виде волка"[27]. В образе отца Чингисхана совмещены, на наш взгляд, тотемные и солярные признаки; смертью же обусловлена возможность его перевоплощения.

О связи вождей/царей с тотемными предками свидетельствуют также, судя по мифам и древнейшим преданиям, некоторые зооморфные признаки в их облике. Например, в древнегреческом мифе Кекроп - первый царь Аттики, основатель Афин, изображается, как правило, могучим мужчиной со змеиным хвостом вместо ног. Рудименты тотемистического образа отчетливо видны и в древнекитайской исторической прозе: правитель Вэнь-ван имеет лик дракона, тигриные плечи[28] и т.п. В дальнейшем персонаж, генетически связанный с образом тотемного предка, претерпевает эволюцию в направлении всевозрастающей его антропоморфизации, хотя подчас и с некоторыми отклонениями от общей тенденции. Ведь нередко случается, что тотемистические признаки, казалось бы, навсегда утраченные образом вождя/царя в поздней народной исторической прозе, внезапно возрождаются, к примеру, в образе атамана /вождя/ разбойников, как это имеет место в одном из болгарских преданий: разбойник Делю, отличающийся необыкновенной силой, в то же время легок, как птица, и имеет хвост /выделено мной.- Н.К./[29].

Если образ вождя/царя является производным от образа тотемного предка, то образ предка-родоначальника служит прямым его продолжением и развитием. Так, по энецким преданиям, от сына рыбы и энецкой женщины ведет свое начало род, потомки которого живут и поныне[30]. По саамским преданиям, от оленя, ко-

---

[27] Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки.- Живая старина, 1917, вып. XXУ, с.50.

[28] Рифтин Б.Л. От мифа к роману./Эволюция изображения персонажа в китайской литературе/. М., 1979, с.197-198.

[29] Народни предания и легенди. Българско народно творчество. София, 1963, т.XI, с. 131.

[30] Мифологические сказки и исторические предания энцев. Записи, введение и комментарии Б.О.Долгих. М., 1961, с. 51-64.

торый может перевоплощаться в человека /это Мяндаш-пырре/, происходит одна из локальных групп саамов[31].

В дальнейшем образ предка-родоначальника сопутствует образу вождя/царя. Демифологизируясь в процессе эволюции, он продолжает активно бытовать в традиции даже тогда, когда для образа вождя/царя уже заканчивается продуктивный период.

В синкретическом единстве с тотемным предком, родоначальником, вождем, царем, и наконец, с божеством нередко находится и образ первопоселенца/основателя селения. Например, Ромул одновременно и носитель реликтовых признаков тотемного предка /вместе с братом Ремом он вскормлен молоком волчицы, посланной их отцом Зевсом/, и первый царь Рима, и основатель города, и божество /по мифам, он был живым вознесен на небо и почитался римлянами под именем бога Квирина/. Синкретический образ, заключающий в себе признаки царя, священной особы и основателя селения, сохранен в интерпретации римского историка Светония: вследствие того что была потревожена древняя могила Капия - легендарного царя и основателя Капуи, в Италии началась целая цепь кровопролитий, и первым из них было убийство Цезаря[32]. Подобное семантическое наполнение образа первопоселенца/основателя деревни обнаруживается и благодаря разысканиям этнографов: "Для первобытной соседской общины, состоявшей из локализованных частей различных родов, было характерно выделение рода "первопоселенцев", основателей деревни, поставлявшего из своей среды общинных вождей и пользовавшегося преимущественными земельными и иными правами /выделено мной. - Н.К./"[33].

Итак, вся разветвленная система персонажей, дошедшая до нас в поздних преданиях, при генетическом рассмотрении сводится к некоему единству, истоки которого, на наш взгляд, в образе тотемного предка.

Образ тотемного предка - воплощение слитых воедино пред-

---

[31] Чарнолуский В.В. Легенда об олене-человеке. М., 1965, с. 83.

[32] Светоний Г.Т. Жизнь двенадцати цезарей. Издание подготовили М.Л.Гаспаров и Е.М.Штаерман. М., 1966, с. 31.

[33] Хазанов А.М. Разложение первобытнообщинного строя и возникновение классового общества.- В кн.: Первобытное общество, с.121.

ставлений о природе и обществе, коллективе и индивиде. Он заключает в себе множественную единичность либо, наоборот, единичность множественности.

Образ тотемного предка, равно как и тотема, порожден охотничьим сознанием. Именно оно переносит на охотников черты и повадки животного, а на животных - социальную организацию и свойства людей.

Данными особенностями сознания обусловлена иерархия отношений между тотемным предком, людьми, животными[34]. Особенно отчетливо в наше время она прослеживается в мифологии Австралии, которую этнографы называют классической страной тотемизма[35]. В русле нашего исследования особый интерес представляет один из мифов аранда, тотемом которых является бандикут. В этом мифе повествуется о том, что бандикуты, а вслед за ними люди вышли из разных подмышек тотемного предка по имени Карора, причем действие отнесено к "началу времен"[36]. Аналогичен миф о Сиври-чайке, от которого произошли люди тьонгандьи и чайки, а также о Ньюнгу-голубе, ставшем предком людей юпангати и белых голубей[37].

Каким же изображается тотемный предок? "Тотемные предки в мифах предстают как существа с не вполне дифференцированной двойственной зооантропоморфной природой, в которой, однако, явно преобладает человеческое начало", пишет, основываясь на австралийских материалах, Е.М.Мелетинский[38]. И это вполне закономерно, поскольку данный персонаж выступает одновременно и предком человеческой группы, и предком ее тотема.

Однако характер соотношения зоо- и антропоморфных черт, а также "сфера" преобладания тех или иных признаков в образе

---

34 В вопросе о первичности одного из образов /тотемного предка либо тотема/ мы придерживаемся мнения тех историков, которые считают наиболее архаическими представления, связанные с тотемным предком. См.: Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966, с. 336-337.

35 Токарев С.А. Религия в истории народов мира, с. 48-49.

36 Strehlow T.G.H. Aranda traditions. Melbourne, 1947, ch.1.

37 Макконнел У.Мифы мункан, с. 28-33.

38 Мелетинский Е.М. Предисловие к сб. Мифы и сказки Австралии, с.6.

тотемного предка требуют специального рассмотрения.

Если судить по австралийским мифам, то следует констатировать, что в них, с одной стороны, указывается, и притом в первую очередь, на принадлежность тотемного предка /пулваийа/ к определенному виду животных, а с другой - на принадлежность его к человеческому роду. Например: "Когда-то Маи Тумпа, стебель большой голубой водяной лилии /маи умпийи/ с распустившимся цветком /кота/ и со стручком, в котором лежат семена /вума/, был мужчиной"[39].

Портрет как таковой в подобных тотемистических мифах может и отсутствовать. Однако определенные зоо-, орнито- либо фитоморфные признаки тотемного предка подразумеваются благодаря указанию на принадлежность его к тому или иному виду животного либо растения. То же самое наблюдается и в африканских мифах. По одному из них, от дерева Омумборомбонга ведут свое происхождение гереро /народ в Юго-Западной Африке. - Н.К./ и священный скот[40].

Приведенное утверждение справедливо прежде всего для основных, статичных, "изначальных" черт, присущих внешнему облику тотемного предка. Вместе с тем наше представление о зооморфных чертах его дополняется при рассмотрении ситуативных элементов "портрета", которые появляются в процессе эволюции образа[41] и осваиваются мифологией благодаря ее этиологической функции. Например, такая отличительная черта аистов, как красные ноги, объясняется тем обстоятельством, что некогда их тотемный предок натирал красной глиной копья, положив их себе на колени[42]. Приобретенными в силу определенных жизненных ситуаций, случавшихся с тотемными предками, являются толстая шея у речного крокодила[43], шишка на лбу у морского крокодила[44], раздутая спина,

---

[39] Макконнел У.Мифы мункан, с. 48.

[40] Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, с. 210.

[41] Рифтин Б.Л. Указ. соч., с.6.

[42] Макконнел У.Мифы мункан, с. 83.

[43] Там же, с. 96.

[44] Там же, с. 102.

короткая шея и уходящая под панцирь голова у черепахи[45] и т.д. Зооморфные признаки тотемного предка обнаруживаются и при описании его "основного", овеществленного пространства /жилище, место для ночлега/, которое содержит ту или иную качественную характеристику соотнесенного с ним персонажа. Так, жилище морского крокодила Пикува - это нора под водой с ходом в илистом дне[46], куча песка на дне реки - жилище рыбы Уайванта[47]; гнездо, устроенное на высоких рогатинах, на которых укреплены длинные жерди, соединенные крест-накрест жердочками, - жилище аиста Мин Монти[48].

Соответствуют зооморфным признакам тотемных предков и их повадки: устрица Мин Вара неподвижно сидит на берегу в ожидании добычи, в то время как акула Тсаледьян активно охотится [49]; "хлопает крыльями, как птица", издавая крик "Конг! Конг! Конг!", пулваийа-ястреб Конгконг[50].

Таким образом, по совокупности элементов, выявленных в австралийской мифологии, в которой заключена древнейшая система тотемистического мировосприятия, можно утверждать, что во внешнем облике тотемного предка преобладают, если поначалу не полностью господствуют, зооморфные черты. Что касается антропоморфных признаков, то они в какой-то мере накладываются на зооморфные, зашифровывая последние. Благодаря этому зооморфный облик тотемного предка приводится в соответствие с его сугубо человеческим образом жизни: по своему хозяйственному /охотничье-собирательскому/ укладу, социальной /родовой/ организации тотемные предки ничем не отличаются от людей, стоящих на определенной ступени общественного развития, хотя их деятельность и проецируется в мифическое время, в некое "начало". Заметим, что по внешнему облику и образу жизни тотемные предки имеют прямое сходство с животными - помощниками героя в волшебных сказках либо с центральными персонажами в сказках о животных.

---

[45] Там же, с. 42.

[46] Там же, с.97, 99, 100.

[47] Там же, с.41.

[48] Там же, с. 83.

[49] Там же, с. 38-39.

[50] Там же, с. 69-70.

Казалось бы, контекст, в который заключен образ тотемного предка, имеет в основном бытовой характер и, соответственно, реалистическую форму. Однако поскольку подобный сюжет приурочен именно к мифическому персонажу, он приобретает псевдобытовые признаки и ирреалистическое наполнение.

Аналогичные представления о тотемном предке как зооморфном либо фитоморфном персонаже, который вместе с тем ничем не отличается от людей по своему укладу и образу жизни, можно обнаружить в этнографии различных народов.

Так, судя по финно-угорским, тюркским материалам, наиболее часто тотемным предком считался медведь[51], который, вытеснив других родовых тотемов, стал мифическим предком всего племени и в этом качестве, в сущности, изжил себя как предка рода[52]. Нередко подобный персонаж приобретает и фитоморфные очертания. Например, в соответствии с тотемистическими верованиями нивхи ведут свое начало от лиственницы, ороки - от березы, айны - от ели[53]. Подчас тотемный предок - это тот или иной объект природы: "/У орочей/ род Мулинка предполагает, что когда-то, в незапамятные времена, он произошел от скалы на речке Мулин /приток реки Тумнин/. Род Тыктемка, по убеждению сородичей, произошел также из скалы. Это было на реке Тыктемка. Там сейчас еще видны в скалах углубления в виде дыр. Из этих дыр вышли первые люди Тыктемки"[54].

Предположение о первичности зооморфного облика тотемного предка подтверждается древними и раннесредневековыми текстами, принадлежащими, в частности, китайской литературе. На основе их изучения Б.Л.Рифтин пришел к выводу, что "древние мифические герои, первопредки китайцев и отчасти других народов Восточной Азии, представлялись первоначально в зооморфном облике"[55]. Следует, однако, заметить, что речь в данном случае идет не столько о зооморфизме, сколько о полиморфизме, так как внешний

---

[51] Харузин Н. Медвежья присяга и тотемическая основа культа медведя. СПб, 1899, с.71.

[52] Золотарев А. Пережитки тотемизма у народов Сибири.Л., 1934, с.20, 49.

[53] Там же, с. 14.

[54] Лопатин И. Орочи - сородичи манчжур. Харбин, 1925,с.19.

[55] Рифтин Б.Л. Указ. соч., с. 10.

облик персонажей китайской мифологии представляет собой совокупность признаков, присущих разным животным, но прикрепленных к одному мифическому персонажу[56]. Будучи стадиально более поздним и производным от зооморфизма, полиморфизм не исключает изначальность последнего.

Иногда высказывается мнение о реалистичности изображения зооморфного персонажа, в котором воплотились тотемистические представления. Вряд ли можно разделить эту точку зрения, поскольку реализм предполагает в рассматриваемом образе соответствие действительности не только по форме, но в первую очередь и по самой своей сущности. Здесь же сущность такова, что определенный род происходит от того или иного животного, растения, объекта природы, что никак не соотносится с действительностью и может расцениваться лишь как продукт мифологического мышления.

Итак, типологический ряд персонажей, связанных с историей рода, при диахронном рассмотрении начинается с зооморфного по своим внешним признакам образа, который претерпевает определенную трансформацию в процессе эволюции.

Древнейшими проявлениями этой тенденции можно считать слитно-двойственную /гибридную/ ипостась тотемного предка, в которой он мыслится полузверем-получеловеком /с теми или иными пропорциями и соотношениями между присущими ему признаками/; либо дифференцированно-двойственную, которая обусловлена верованиями в возможность перевоплощения тотемного предка /из зооморфного облика в антропоморфный и наоборот/.

Следующими в стадиальном развитии интересующего нас образа можно считать антропоморфных персонажей, которые в рудиментарных формах обнаруживают свою изначальную связь с тотемным предком /подобные образы мы рассматривали/. Но чаще в поздних преданиях мы имеем дело с историческими образами, генезис которых выясняется лишь при их ретроспективном изучении.

Порожденный тотемистическим мировосприятием синкретический

---

[56] См., к примеру, описание первопредка Фу-си. - Там же, с. 12.

образ заключает в себе на разных этапах своего бытования мифологические и исторические /либо бытовые/ элементы, причем в таких сочетаниях и пропорциях, при которых он может быть осмыслен как персонаж "священной истории" /в мифологии, сказках, ранних преданиях/ либо как исторический герой /в поздних преданиях/.

Итак, все многообразие функций и соответствующих им персонажей сводится к некоему единству, которое, как нам представляется, реализуется в мифе о тотемном предке.

В процессе демифологизации мотивов, носившем сложный и противоречивый характер, каждая из архаических функций дала многочисленные модификации, закрепляясь преимущественно за разнообразными реальными персонажами. В ходе эволюции произошло последовательное отмежевание предания от мифа, однако оно не исключило признаков их изначальной, генетической общности.

Э. Киуру

МОТИВЫ СВАТОВСТВА И ДОБЫВАНИЯ ЖЕНЫ В СВАДЕБНОЙ ПОЭЗИИ И ЭПИЧЕСКИХ РУНАХ ИЖОРОВ

В свадебных обрядах многих народов содержатся пережитки ранних форм брака, в том числе и таких, которые могут рассматриваться как свидетельства некогда существовавшего умыкания невесты[1].

В свадебном обряде ижоров к таким пережиткам можно отнести ночное сватовство, оповещение жителей деревни о приезде сватов особым "сигналом тревоги" /кто-нибудь из соседей шел по деревне и стучал в колотушку, барабан либо просто печную заслонку, чтобы собрать односельчан/ и приглашение односельчан "на табак" после положительного завершения сватовства; прятание невесты перед приездом за ней жениха в "амбаре - клети", другом

---

[1] Об умыкании невесты как якобы существовавшей универсальной форме брака см.: Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. - В кн.: Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1929, т.VIII, с. 152-195; Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956; Косвен М.О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957; Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.

доме; погоня за женихом, увозящим невесту /парни едут следом с криками "ступу украли"/; приход родни невесты на свадьбу в дом жениха через некоторое время после приезда молодых; прятание невесты /до приезда ее родни/ в доме жениха; переодевание невесты; требование привести и показать "сестру" родне невесты; привод подставных лиц вместо невесты и многие другие моменты ритуала[2].

Если сам свадебный обряд включает в себя только незначительные моменты и черты, которые при известных допущениях могут быть истолкованы как пережитки обряда похищения, то свадебная поэзия ижоров содержит прямые упоминания "погони за ворами" и множество косвенных указаний на "умыкание" или добывание невесты в "бою". Таковыми являются описания приготовлений жениха к поездке за невестой, борьбы и сопротивления родни невесты приехавшей за девушкой свите жениха и т.п. Разумеется, те картины свадебных ритуалов, которые изображаются в свадебных песнях, должны быть соотнесены не только с действительностью, с бытом, но и с описанием сватовства и добывания жены, например, в эпических песнях о героическом сватовстве[3].

Словесно-поэтическое отражение действительности по природе своей более устойчиво, чем сама действительность, поэтому в ряде случаев материал свадебных песен дает представление о таких архаичных обычаях и формах брака, которые уже исчезли из обихода и свадебной обрядности. Эту особенность свадебной поэзии отметил Н.М.Никольский применительно к белорусской свадьбе[4].

Песня, которую повсеместно среди ижоров западной части Ингерманландии исполняла родня невесты перед началом пира в

---

[2] См.: Фонотека Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР, кассета № 650, № записи 5. /Далее: Фонотека, 650/5/; 656/1; 1091; Salminen V. Inkerin kansan häärunoelma muinaisine kosimis- ja häämenoineen. Helsinki, 1916, s. 88, 89, 94, 98, 134; Idem. Länsi-Inkerin häärunot. Synty- ja kehityshistoria. Helsinki, 1917, s. 155.

[3] См.:Salminen V. Länsi-Inkerin häärunot .., s.129.

[4] Никольский Н.М. Указ. соч., с. 54.

доме жениха, воссоздает, так сказать, центральный эпизод похищения невесты.

В этой песне усаженная за свадебный стол родня невесты поет:

Lankoiseni, lintuiseni,	Сватьюшки, мои сваточки,
Lankot linnukkaisuveni...	Сватушки, вы голубочки,
Elkkää kanttaa kakkuloja,	Не носите нам вы булок,
Pilkkoja piirakkoisijanne,	Пирогов не нарезайте,
Lukkija lusikkojanne.	Не считайте ваших ложек.
Emmä möö tulleet söömyttämme...	Не голодные пришли к вам...
Jo meijet emmoine söötti...	Нас уж мать всех накормила...
Laati varkkahan jälestä.	За ворами нас послала.
Meile varkkahat assuivat...	У нас воры побывали...
Veettii meilt koivuin i korento,	У нас украли коромысло,
Pertiltämme peräseinä,	Заднюю стену у дома,
Veettii vaa saunalta sakkaara,	Унесли у нас предбанник,
Veettii kolkka koominalta...	Угол унесли овина...
Varas tiisi vääryvehen,	Знает вор свою провинность,
Alkoi viinoilla vihata,	Злым вином стал угощать,
Oluvella potšivoja.	Потчевать стал пивом.
Ei mahu metoin makkiia...	Не идет ваш сладкий мед...
Tookkaa vaa siskoin sillan päälle,	Сестру в избу приведите,
Emoin lapsi lauvvan looksi[5].	Дочку матери к столу.

Набор похищенных вещей и "разрушенных" построек может варьироваться. Взломанными бывают "крыша клети", "дорогой угол крыши", "тайный угол бани", похищенными или потерявшимися оказываются "птичка из крепости", "гусыня из стада", "лебедушка из нашей компании", "лучшая певица"[6] и, наконец, - "дочка у матери, наша лучшая подружка, в хороводе всех проворней" /НП, 121/.

В этой же или других песнях, исполняемых в момент прибытия родни невесты /которая иногда прямо называет себя "погоней"/, поется о том, как после долгого пути и поисков дерев-

---

5 Народные песни Ингерманландии. Сост. Киуру Э., Кюлмясу Э., Коски Т. Л., 1974, № 123. /Далее: НП и номер текста/.

6 Salminen V. Länsi-Inkerin häärunot.., s. 337-338.

ня и дом "вора" были найдены потому, что в других деревнях и в других домах все спали, а в деревне и в доме "вора" бодрствовали; поезжане прибыли искать свою "гусынюшку, лебедушку", а признаком того, что именно в этом доме живет похититель, были "тоскливые глаза на подворье", "странные глаза у дверей"[7].

Можно привести массу других примеров изображения приезда родни невесты в дом жениха как погони за похитителями. Такие строки содержат немало ярких художественных образов, свидетельствующих о высокой степени поэтического искусства, художественного осмысления и изображения по-своему драматического, важного этапа в жизни молодых людей, и прежде всего - женщины. Нельзя отрицать и того, что сама эта жизненная коллизия - бракосочетание молодых - порождала немало глубоких чувств, которые народ выражал проникновенно, в художественных образах, а художественная система, как известно, способна к саморазвитию. И тем не менее, отыскивая истоки этой системы, изображающей уход девушки в другую семью, в другую деревню, отторжение девушки от своих сверстниц как насильственное похищение, мы неизбежно приходим к мысли о вероятном существовании какой-то иной формы брака, ломка которой вызвала к жизни именно такую образность.

Всякая абстракция в народном художественном мышлении могла появиться только как отражение действительности - реальное или фантастическое. Думается, что изображение увоза невесты женихом как насильственного похищения в основе своей является отражением не известных нам реальных отношений. Отметим, что обычай похищения невест имел место, например, у соседнего родственного народа - эстов о. Сааремаа[8].

Рассмотрим другие мотивы "похищения" невесты в ижорских свадебных песнях.

При сватовстве приглашенные "на табак" односельчане

---

[7] Suomen kansan vanhat runot, I-III. Helsinki, 1915-1924, N 1772. /Далее: SKVR, номер тома - римской цифрой, текста - арабскими/.

[8] Hämäläinen A. Mordvalaisten, tšeremissien ja votjakien kosinta- ja häätavoista. Vertaileva tutkimus. Helsinki, 1913, s. 190.

и подруги невесты поют песню, упрекая невесту в том, что она не послушалась совета и не стала строить "крепость на песчаном месте, башню против деревни", куда бы "не сумели прийти сваты, с трубками мужи проникнуть" /SKVR, III, 1675, 1768/. В другой песне подруги поют сосватанной девушке о том, что теперь "ее волю победят, желанье в землю затопчут", и вновь упрекают: "надо было укрепить /дверные/ косяки, прочности прибавить рукам, поставить косяки рябиновые, руки /сделать/ кленовые" /ИП, 100/.

О каких укрепленных косяках идет речь? Видимо, и здесь имеется в виду строительство "девичьей крепости", "рябиновые косяки" и окованную железом дверь которой предстояло пройти жениху, как явствует из другой песни, благословляющей жениха перед отправкой за невестой /SKVR, III, 1676/.

Довершает картину описание "вооруженной обороны" "девичьей крепости". Та же песня упрекает сосватанную в том, что она, отказавшись строить крепость, уповала на свой "меч в шкатулке", "топор в сундуке" или другое боевое оружие, которым она обещала "убить сватов до смерти", "на землю свалить мужей с трубками" /но и этого она не сделала, подразумевает песня/.

Такое изображение мнимой обороны и сопротивления невесты вплоть до кровопролития вполне увязывается с отзвуками бряцания оружием и "военных" приготовлений, доносящимися из дома жениха, собирающегося со своей дружиной в "поход", как поется в свадебных песнях.

Перед отъездом жениха родственники и односельчане одаряют его какими-либо подарками и деньгами. Сопровождающая этот обряд песня оказывается обращенной поочередно к каждому из присутствующих с вопросом: "Что дашь, чем поможешь своему единственному сыну при его отправке на войну?" Песня сообщает, в частности, что отец даст боевого коня, на котором сын может "ехать на войну, покрасоваться в толпе народа"[9] /SKVR, III, 1677, 1724/.

Следует, однако, оговорить, что приведенные строки стереотипно повторяют аналогичные вопросы и ответы из эпической

---

[9] Salminen V. Länsi-Inkerin häärunot.., s. 93-96.

песни "Вести о войне". И все же характерно здесь то, что сборы жениха за невестой сравниваются с приготовлениями к отправке на войну. Мотив военных приготовлений имеется и в песне, обращенной к жениху с вопросом, куда он намерен потратить полученные в порядке "воспоможения" деньги: "Купишь ли боевого коня или купишь боевое седло, или купишь ружье?" /SKVR, III,4259, 395/.

В процессе сборов жениха за невестой могут исполняться различные песни, во многих из которых в той или иной степени присутствует мотив вооруженных приготовлений. Так, в песне, обращенной к старшему дружке, спрашивается, по какому пути предстоит ехать - по воде или по земле. "Если туда путь по земле, оседлай сто жеребцов в сто седельных подпруг", "тысячу луков приготовь.., запряги шестеро золотых саней, вторых шестеро - без позолоты". Далее следует совет усадить народ в корабли /если путь по воде/ или в сани[10].

Эти и другие подобные стихи свадебных песен встречаются и в эпических песнях о героическом сватовстве, описывающем отправку "сына Солнца" добывать невесту в подземном мире Манале - Туонеле. Но интересно, что само добывание невесты в рунах о сватовстве происходит скорее в сказочном духе путем выполнения трудных задач, чем в духе героической борьбы за невесту. Свадебная же поэзия как бы переняла у эпоса и эту черту - мотивы героических борений за жену. В песне, обращенной к жениху, его утешают, чтобы он не боялся, что его "побьют в роду высоком девы". "Не один идешь на войну, не один вступаешь в драку, - утешает песня, - весь твой род в сборе, соплеменники в высоких шлемах.., /за тебя/ стеной твои мудрые дядья, и еще стена сыновей дядьев" - словом, вся родня "пойдет на пособу" и даже "сестры там сразятся, дети матери споют". И жениху можно не сомневаться, что "быть нашей воле на войне, нашей победе в схватке"[11].

"Военные" приготовления в доме жениха не были напрасными,

---

10 Ibid., s. 129, 130

11 Ibid., s. 133-134.

ибо когда свадебный поезд прибывает к дому невесты или к деревне, ворота оказываются запертыми /или дорога перегорожена жердью, веревкой/, и тогда к старшему дружке обращаются с песней:"Стой же твердо за себя, мечом взмахни, чтоб зазвенело, топни с силой каблуками, грудью разбей, сверни плечом с пути железный забор" /SKVR, III, 1686, 1688/.

Когда свадебный поезд жениха проникает на укрепленное подворье дома невесты, здесь начинается ритуальная борьба, в которой в качестве "оружия"используются хлебы, и в песне уже в примирительном тоне спрашивают у дружки:"Что вы выпятили груди, друг на друга зачем идете?"

Но вот "сопротивление" обороняющихся сломлено /подарками и угощением/, и свита жениха проходит в избу. В этот момент жениху советуют в песне, чтобы он сотворил крестное знамение, войдя в сени, и приготовился переступить порог избы. Этот шаг очень важный, его надо делать с особыми предосторожностями. Песня предупреждает жениха: "Не зацепи порог сапогом", "/не задень/ шлемом притолоку". Но за порог и притолоку нельзя задевать только невзначай, неосмотрительно споткнувшись, зато демонстративный удар о порог каблуком и мечом, "железом", песня расценивает как необходимую меру. Жених должен это делать браво, с достоинством, чтобы "малого не высмеяли в большом роду девы, в доме высоком невесты"[12].

В процессе этой церемонии нарочито бравадного вхождения жениха в дом невесты исполняется песня, в которой свита жениха спрашивает у "сватьев": "Поместится ли зять в избу без того, чтобы снимать матицу, опускать пол, сдвигать заднюю стену?". В вариантах могут оказаться помехой для вхождения зятя в избу потолок, низкая притолока, говорится даже о снятии нижних венцов дома.

Когда зять войдет в избу, песня воздаст хвалу "богу" и "создателю" за то, что переделок и взломов не нужно было делать.

Понятно, что современные исполнители свадебных песен, как и участники свадебного пиршества в не очень отдаленном прошлом, воспринимали подобные песни как восхваление жениха - его роста и силы. Но возникает вопрос, откуда именно такое иносказание?

---

12 Salminen V. Länsi-Inkerin häärunot.., s. 175-176.

Когда в эпосе дается гиперболизированное изображение величины героев, предметов, животных /большой бык, большая свинья/, они могут свободно размещаться в обычном доме /если это требуется/ без каких бы то ни было разрушений, переделок постройки. Почему же тогда жених, поэтическое изображение внешности которого никогда не бывает гиперболизированным, не может поместиться, "попасть в избу" без взломов порога и притолоки, опускания пола и т.п.? Наконец, почему он должен был стукнуть каблуком о порог, когда входил? Уж не собирался ли он его вышибать вместе с дверью, как это происходило в свадебном обряде у белорусов[13].

Прежде чем попытаться найти ответы на поставленные вопросы, обратимся к последующим в ритуале свадьбы песням и рассмотрим дальнейший ход обряда.

К моменту столь воинственного вхождения жениха в избу невесты здесь нет. Об этом сообщается в песне, исполняемой родней невесты: "Напрасно к нам пришли, без оружия приехали, нет у нас девы дома... дева на горе собирает ягоды" /либо за чем-то еще ушла в лес/. После такого "отводящего" сообщения указывают истинное место нахождения невесты:"Дева в амбаре спасается, на добре /сидит/ отцовском, на закроме пшеничном брата, за девятью замками, задний замок десятый", либо "тайно /сидит/ в бане, в темном мест спряталась"[14] /SKVR, III, 1704, 1741, 1766/. В этой же песне у старшего дружки спрашивают, привез ли он с собой ключи, которыми сможет отпереть все эти замки и запоры.

Поскольку песни на свадьбе образуют своеобразный диалог между родней жениха и невесты, то на эти вопросы сразу же следует ответ, в котором родня жениха похваляется, что хотя и нет у дружки ключей, "у меня язык скорый, руки проворны", "языком /словами/ замки отопрем", "сруб словами разворотим", "двери грудью пробьем, расколем силой плеч"[15].

---

[13] Никольский Н.М. Указ. соч., с. 69.

[14] Salminen V. Länsi-Inkerin häärunot.., s. 263-265.

[15] Ibid., s. 268.

Несомненно, что мотивы насильственного вторжения в помещение, где находится невеста, как-то соотносятся с эпическими песнями о добывании жены и героическом сватовстве, но возникли эти мотивы, по-видимому, в результате смены брачных обычаев и форм брака. Основой таких коллизий могло быть, например, установление патрилокального моногамного брака и ломка ранее существовавших более свободных брачных связей.

Косвенным подтверждением этому может служить не просто появление отдельных мотивов, изображающих похищение невесты, а та последовательность, с какой эти мотивы появляются в свадебных песнях, дающих в совокупности цельную картину героической борьбы за невесту, ее добывания в чужом роду.

В одном из вариантов песни, исполняемой свитой жениха в момент приближения к дому невесты, говорится:"Уже видна крепость девы, башня девы маячит" /SKVR, III, 4263/. Отождествление дома невесты с "крепостью девы" невольно наталкивает на мысль о том, что здесь имелась в виду та же "крепость на песчаном месте, башня против деревни" /SKVR, III, 1675/, которую девушка должна была построить и в которой должна была прятаться от сватов, как явствует из упреков подруг, адресованных сосватанной девушке. Никакой специальной укрепленной и вооруженной "крепости" для невесты не строят и, видимо, никогда не строили. Невесту, как мы знаем из рассказов информаторов, прятали в амбаре, куда жених попадал только после уплаты денег, хотя в песне и говорится, будто бы запоры взламываются "силой плеч" или "силой слова".

Таким образом, описания обстановки, действий свиты жениха в доме невесты и самого момента прибытия в дом создают иллюзию насильственного вторжения родни жениха во владения родни невесты. Само добывание невесты выглядит в свадебных песнях как акт насильственный, хотя в действиях "похитителей" имеются явная непоследовательность и смещения /инверсии/ некоторых моментов обряда. Жениху было бы логичнее проникать насильственно /с выбиванием порога, притолоки, выламыванием дверей/ в амбар, где спрятана невеста, чем в избу, где в этот момент нет похищаемой.

Свадебный обряд ижоров, как и свадебные песни, сохранили остатки былого обычая прятания девушки "на выданье" в амбаре.

Об этом же имеются многочисленные упоминания в эпических сюжетах "Похищенные украшения" /"Айно"/, "За вениками в рощу". "Руна о Хекко", "Девушка, выходящая замуж за "вора" и некоторые другие.

Сюжет "Похищенные украшения" /"Айно"/ в ижорской традиции в общих чертах сводится к следующему.

Девушка идет в рощу за вениками. Там она встречает мужчину, "вора", выходящего из кустарника. Возвращается домой в слезах. На вопросы домочадцев - отца, брата, сестры - она отвечает, что плачет потому, что потеряла украшения; матери же она признается /иногда брату, бабушке/, что украшения унес вышедший из кустарника "вор". Мать велит девушке идти "в амбар на горушке" и там надеть на себя новые украшения, одеться в лучшие одежды.

В карельской традиции этот сюжет имеет следующую форму. Девушку, ломающую веники для отца, матери и брата, окликает из леса некий мифический персонаж - Осмойни, Калевайни, Вяйнямейнен или даже существо женского рода Осмотар, предлагая ей расти для него, а не для других женихов. После этого девушка либо сама сбрасывает с себя украшения "на землю на благо земле, в рощу на благо роще", либо их отбирает у нее встреченный ею мужчина или тот же мифический персонаж. Девушка заявляет, что она не собирается расти ни для окликнувшего ее, ни для кого-либо другого. Придя домой, она объясняет домочадцам причину своих слез тем, что потеряла украшения, и только матери говорит правду о встрече в лесу и наказе Вяйнямейнена /Осмойнена, Калевайнена, Осмотар/. Мать велит ей идти в амбар наряжаться. Девушка либо идет наряжаться и вешается в амбаре, либо идет к морю купаться и тонет[16]. /Мотив утопления героини, как считают финские исследователи, возник под влиянием "Калевалы", куда он привнесен ее составителем Э.Леннротом для того, чтобы увязать между собой сюжеты о сватовстве в лесу с сюжетом "Дева Велламо"/.

В этом сюжете для нашей темы представляются интересными два момента: утрата девушкой украшений и личных вещей. /На всем ареале карело-финской эпической традиции это непосредственно

---

[16] Карельские эпические песни. М.-Л., 1950, № 5, 15, 23, 106.

связывается со своеобразным сватанием девушки/; девушка, утратив свои украшения в роще, должна переодеться в амбаре в новые заготовленные для нее наряды и надеть новые украшения.

Каждый из этих моментов представляет собой целый комплекс нерешенных вопросов, кажущихся порой загадочными. Сейчас мы не ставим перед собой цели рассмотреть все аспекты сюжета о похищенных украшениях. Нас интересуют только возможные отражения в нем древних брачных обычаев. Обратимся вначале к теме переодевания девушки в амбаре.

Как уже указывалось, в свадебном обряде ижоров невесту перед приездом за ней жениха прячут в амбар, откуда ее потом приводит к жениху его дружка либо он сам. Цель, ради которой героиня эпической песни идет в амбар переодеваться, очевидно, та же, что и в свадебном обряде. В целом ряде ижорских вариантов сюжета о похищенных украшениях более или менее определенно указывается, что она должна пойти в амбар и переодеться к приезду за ней "сватов" /SKVR, III, 1263, 1296, 2430, 3690/. В некоторых вариантах цель переодевания девушки в амбаре указывается прямо:

Se siun kosijasi tulloo.	Это едет твой сват /жених/.
Mää aittaa mäelle,	Иди в амбар на горе,
Mää aittaa mäellissee,	Зайди в горный амбар,
Paa päällesi paremmat,	Одень ты лучшие одежды,
Hienokkaiset hipiällesi,	Тонкотканые - на тело,
Valkiaiset varrellesi.	В белые одежды стан свой.
/SKVR,III, 769/	

В варианте № 771, представляющем собой контаминацию сюжетов "Руны о Хекко" и "Похищенные украшения", вернувшаяся из рощи девушка Хекко к приезду сватов оказывается в амбаре, куда к ней проникает приехавший сватать жених:

Hekko aitassa paossa,	Хекко прячется в амбаре,
Isyenhyvyyen päällä,	На добре сидит отцовском,
Vellon vehnäpurnun päällä.	На закроме пшеничном брата.
Kosja aittaa jälestä,	Сват /жених/ - в амбар за нею,
Tapas Hekkoo helmistä,	Схватил Хекко он за бусы,
Hekon helmikerrasta,	Нить жемчужную схватил,
Löi vaa Hekon rekkee.	Бросил в сани Хекко.

Так как утратившая в роще украшения девушка должна пойти в амбар и переодеться в новые наряды к приезду жениха /"сватающегося"/, то мы можем предположить, что похищение украшений /или добровольная их отдача самой девушкой/ означала сватовство к ней со стороны вышедшего из лесу мужчины. Это подтверждается и карельской версией сюжета, где утрата украшений связывается с предложением к девушке выйти замуж /"расти, девушка, для меня, а не для других"/.

В ижорской версии сюжета о похищенных украшениях прямого предложения девушке не делается, однако можно не сомневаться в том, что сам факт "похищения" у нее украшений является своеобразным сватовством к ней, ибо по возвращении домой ее неизменно посылают в амбар переодеваться к приезду сватов /женихов/.

Вернувшаяся домой без украшений девушка плачет не об утраченных вещах /ведь для нее припасены новые, лучшие наряды; в ряде вариантов она сама отдает свои украшения/, а об утрате какого-то своего качества, связанного с переходом в иное состояние, с приобретением иного статуса.

О характере происшедших с героиней изменений и психологического сдвига в ее сознании можно судить на основании некоторых вариантов сюжета. Так, в ижорском варианте /SKVR, III, 2039/ девушка, утратившая в роще украшения, идет в амбар и, когда она выходит переодетой, люди в деревне не узнают ее и удивляются, спрашивая, чья же это дочь.

По-видимому, здесь мы имеем дело с какими-то представлениями, с табу, не позволяющим узнавать перенарядившуюся в амбаре девушку. Вероятно, на девушке были не просто новые одежды, а наряд с отличительными признаками ее нового общественного статуса. О характере этого нового статуса девушки можно судить по ижорскому варианту руны /SKVR, III, 2052/, в котором говорится о том, что теперь к этой заново нарядившейся и "неузнаваемой" девушке будут свататься парни.

В своем исследовании традиционного карельского свадебного ритуала Ю.Ю.Сурхаско отмечает, что "с переходом во вторую группу /девиц/ связаны некоторые изменения даже в одежде и прическе девушки". Она надевала теперь "более нарядный сарафан, длинный фартук, платки всевозможные..." О девушке, которая

стала участвовать в бесёдах и игрищах, говорили, что она уже "девичничает"[17].

Обобщая сказанное, можно допустить, что в сюжете "Похищенные украшения" отразилась та форма брачных связей, когда сватовство или сговор молодых происходили в священной роще. Этот акт скреплялся присвоением украшений или личных вещей девушки женихом или его представителем - сватом. Своеобразное косвенное подтверждение существования такого "лесного сватовства" можно видеть в сюжете поисков невесты для брата и переработке этого сюжета, известного под названием "Девушка, выходящая за "вора".

В этих игровых песнях описание поисков невесты для брата часто начинается так:

Etsin luutaa lehosta,	Веники искала в роще,
Kultakassaa kuusikosta.	Деву златокосую - в ельнике.
Näin mie neitosen lehosta,	Девицу встретила там в роще,
Kultakassan kuusikost.	Златокосую - в ельнике.
Aloin peijata velloileni,	Ее за брата стала сватать,
Maanitella marjalleni	Сманивать за ягодку.
/SKVR, III, 1865/.	

Подобное же вступление к поискам невесты для брата встречается и в других ижорских вариантах этой песни /SKVR, Ш,2102, 2407, 2789, 2790, 2811, 2871, 2947, 3331, 375[illegible]/. Очевидно, поиски невесты для брата непременно в лесу, в роще должны быть каким-то образом связаны с сюжетом о похищенных в роще украшениях. Можно предполагать, что эти поиски - отражение того же явления, того же сватовства в священной роще, о котором рассказывает девушка, вернувшаяся оттуда со слезами о похищенных украшениях.

Такой же способ "сватания" девушки отразился, по-видимому, в сюжете "Купание в море". Правда, здесь у девушки похищают не украшения, а одежды.

Схема сюжета такова. Девушка идет к морю купаться. Когда

---

17 Сурхаско Ю.Ю. Карельская свадебная обрядность /конец XIX - начало XX в./. Л., 1977, с.44.

она раздевается и входит в воду, из леса выходит мужчина /часто из моря появляется щука, "сын лосося"/ и похищает ее одежды. Девушка идет домой в слезах. Ее посылают в амбар надеть новые наряды, одеться в лучшие одежды. В карельской версии этого сюжета девушка чаще всего вешается в амбаре /SKVR, I, 208-241; II 39-47/. Однако на Карельском перешейке зафиксирован вариант, согласно которому девушка переоделась в амбаре и

Meni kirkkohon pyhänä,	Пошла в церковь в воскресенье,
Kysyy yksi, kysyy toinen:	Спросил один, спросил второй:
"Kenen tyttö, kenen neiti?"	"Чья же дочка, чья девица?"
"Ison tytti, äitin neiti,	"Дочь отца, девица мамы,
Äitin morsian mokoma."	Настоящая невеста".

К аналогичному мотиву сватовства нас подводит как бы с противоположной стороны эпический сюжет "Лаури Лопарь" /Lauri Lappalainen/. В северноингерманландских вариантах этой руны вернувшийся с охоты герой отправляется сватать себе невесту по совету матери на берег моря, где девушки купаются. На добытые на охоте "деньги" /шкурки/ он сватает себе невесту и приводит ее домой /SKVR, V_3, 83-84, V_1, 408-433/.

Поскольку сюжет отражает, на наш взгляд, явление, сходное с уже рассмотренным способом "лесного сватания", мы не станем подробнее останавливаться на этой стороне дела. Перейдем теперь к вопросу о "похищении" одежд и украшений сватаемой девушки.

У карел, как и у других народов, до недавнего времени существовал обычай тайного обмена подарками между девушкой и парнем, договорившимися о возможном браке. Ю.Ю.Сурхаско указывает, что существовал обычай, согласно которому парень, получивший от своей избранницы согласие на официальное сватовство, "требовал от нее какого-нибудь вещественного подтверждения обещаний. Чаще всего девушка давала парню в качестве залога платок, сарафан или какой-нибудь другой предмет своей одежды. В некоторых случаях парень тоже давал девушке залог в качестве гарантии своей верности. Обычно обмен залогами между парнем и девушкой совершался втайне"[18].

---

[18] Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч., с. 56.

Это подтверждает мысль о том, что в эпических песнях типа "За вениками в рощу" изображается предварительный сговор брачной пары - девушки из одного рода с представителем другого экзогамного рода, и сговор скрепляется залогами в виде принадлежащих девушке украшений или одежд.

Подобный обычай скрепления брачного союза существует и у других народов[19]. Среди прибалтийско-финских народов он известен, кроме карел, также и вепсам. Так, например, из материалов, собранных А.П.Косменко[20], явствует, что сосватанная девушка, наряду с залогом, отдаваемым жениху, относила вышитое полотенце в лес и привязывала его к специально установленному кресту или дереву с обрубленными сучьями. Такие кресты или частично очищенные от сучьев деревья до сих пор встречаются на вепсских кладбищах или просто в лесу. К ним привязывают по различным поводам полотенца или куски ткани, чтобы иметь удачу во всяких делах /устное сообщение и фотоматериалы эстонской фольклористки М.Йоалайд/. В Карелии подобная форма пожертвований была также широко известна[21].

Описанная А.П.Косменко форма пожертвований духам предков в связи с намечаемым замужеством девушки напоминает отраженную в рунах форму залогов родовым предкам. /Вспомним,как вернувшаяся из рощи девушка говорит домашним, что сбросила свои украшения после встречи со сватавшимся к ней мифическим персонажем "на землю, на благо земле"/.

Следует отметить, что в системе брачных связей вещественным залогам невесты всегда придавалось особое значение. Еще в начале XX века при сватовстве совершался обмен вещами - "залогами", причем со стороны жениха вещи часто заменялись определенной суммой денег. Некоторые исследователи склонны ви; ть в

---

[19] См., например: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с.281.

[20] Косменко А.П. Народное изобразительное искусство вепсов. 1981. Рукопись монографии. АКФ, ф. 1, оп.50, д.458.

[21] Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Porvoo, 1958, s. 732-743.

этом обычае пережиток брака купли - продажи. Однако такое предположение едва ли верно. А.Хямяляйнен, например, отмечает, что если со стороны невесты непременно выдавались в залог вещи, то со стороны жениха вещи могли заменяться суммой денег, соответствующей стоимости полученных от невесты вещей[22]. Значение невестиного "залога" было, по-видимому, в самом факте обладания вещами невесты, символизировавшем обладание самой девушкой. Истоки этого символического акта, несомненно, уходят в древние магические представления и верования, отождествлявшие личные вещи с их владельцем.

На какой-то стадии экзогамной формы брака эти залоги могли быть окончательным скреплением взаимной договоренности между молодыми или даже формой навязывания мужчиной своей воли встреченной им девушке брачного возраста, что было ему видно из ее одежд и украшений. За этим следовал приезд жениха с дружиной и "похищение" девушки из "амбара".

Отголоски такой формы добывания жены могут содержать уже цитировавшаяся контаминированная "Руна о Хекко" /SKVR,III,771/, в которой жених хватает девушку, прячущуюся в амбаре, и бросает в свои сани, и варианты сюжета "Сын Койонен" /SKVR, III, 1254, 1256, 1258-1260/.

Особенно показательным в этом отношении является вариант №1256. В нем поется, что после того, как "Игнатта, собака Койонен" попросил у матери девушки разрешения прийти свататься к Хекко, мать посылает дочь в "амбар на горе" и тогда:

Ignatta Kojosen koira,	Игнатта, собака Койонен,
Tuopa aittaa jälestä,	Следом побежал в амбар,
Porahutti polvelaa,	Дверь толкнул своим коленом,
Kajahutti kannallaa:	Стукнул сильно каблуком:
Kaikk lukut murruin männiit,	Замки кусками разлетелись,
Takalukku pois pakkeeni.	Сорвался прочь замок последний,
Hakiis Hekon helmilöistää.	Хекко он схватил за бусы.

Этот отрывок представляет собой как бы звено, связывающее события, изображаемые в эпической песне о похищенных украше-

22 Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч., с. 84-85.

ниях, с ритуальными действиями свадебного обряда.

Как мы помним, "лесное сватовство" всегда связывается с похищением украшений девушки, в том числе и ее бус. И здесь жених хватает невесту за бусы. В свадебных песнях невесту "добывают" в амбаре, дверь которого старший дружка открывает так, что замки разлетаются на куски и "задний замок срывается".

В ходе свадебного ритуала жених непременно должен стукнуть каблуком о порог при вхождении в дом невесты /о чем говорится в свадебных песнях/.

Таким образом, и в эпических сюжетах, и в свадебных песнях отразились какие-то не дошедшие до нас формы брака и свадебных обрядов, если пользоваться современной терминологией.

Следует, однако, иметь в виду, что некоторые из рассмотренных мотивов могут восходить к другим жанрам народной поэзии. Так, например, мотив "девичьей крепости" совпадает с мотивом изоляции девушек /или жениха/ в сказках, где, как пишет В.Я. Пропп, "вслед за заключением девушки обычно следует брак ее..."[23]. Мотив похищения одежд с целью завладения купающейся девушкой также известен в сказках, где девушка обычно является заколдованной и только на время возвращающей себе человеческий облик.

Дальнейшие разыскания могут показать, какие из отраженных эпическими и свадебными песнями ижоров явлений восходят к исторической действительности и что в них идет от других жанров народной поэзии.

А.П. Косменко

ФУНКЦИЯ И СИМВОЛИКА ВЕПССКОГО ПОЛОТЕНЦА /ПО ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ ДАННЫМ/

Среди предметов традиционного искусства народов Русского Севера, в том числе и вепсов, особое место занимают полотенца с архаическими вышивками. Опираясь на фольклор и привлекая материалы других дисциплин, исследователи /Б.А.Рыбаков, Г.С.Маслова и др./ пришли к выводу, что в древних изображениях полотенец, независимо от их этнической принадлежности, реминис-

---

[23] Пропп В.Я. Указ. соч., с. 31.

центно отражена мифологическая система мировосприятия.

Изображения должны соответствовать назначению вещи. Естественно поэтому предположить, что символика древних образов на полотенцах и символика самого полотенца, т.е. вещи, были первоначально взаимосвязаны. Такая постановка вопроса заставляет нас более внимательно присмотреться к особенностям функционирования этих изделий в народной среде, чему в большинстве работ, посвященных традиционной вышивке, уделяется мало внимания. В научной литературе вышитые полотенца принято интерпретировать как вещи преимущественно утилитарно-декоративные в повседневной и обрядовой жизни населения. Такое толкование исследователями этих изделий, основанное главным образом на материалах XIX - начала XX века, отражает все-таки позднее значение полотенца в народном быту, ибо расходится с семантикой их древних орнаментов. К тому же оно не раскрывает главного. Если это предметы в основном утилитарно-декоративные, то почему в различных этнических традициях им придавалось столь большое значение как ритуальным изделиям? Лишь в двух этнографических статьях рассмотрен данный вопрос /Н.И. Гаген-Торн, И.И.Шангина/. В них на конкретном материале показано, что функция вышитых полотенец - явление историческое. И прежде чем стать утилитарно-декоративными по своему назначению предметами, они выполняли функции, связанные с религиозно-языческими представлениями населения. Н.И.Гаген-Торн, тщательно проанализировав материалы по народной вышивке восточных славян и финноязычных народов Поволжья, пришла к выводу, что в своем генезисе полотенца связаны с функцией оберегов[1]. И.И.Шангина считает, что в представлении русского населения эти изделия были в далеком прошлом воплощением душ предков и поэтому в обрядах они выполняли роль семейно-родовых, личностных знаков[2].

Учитывая современные хорошо аргументированные этнографическим материалом гипотезы относительно древней символики вы-

---

[1] Гаген-Торн Н.И. Обрядовые полотенца у восточных славян и народов Поволжья.- В кн.: Известия на етнографичня институт и музей. София, 1963, кн. 6, с. 279-290.

[2] Шангина И.И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX века.- В кн.: Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977, с. 118-124.

шитых полотенец в славянской среде, а также у финноязычных народов Поволжья, в данной статье ограничим свои наблюдения вепсским этносом. Этнографические данные по народной вышивке вепсов интересны прежде всего тем, что у этого народа, как показали полевые наблюдения, очень развитая в прошлом традиция вышивания полотенец была связана с сугубо обрядовой жизнью населения[3]. Тем не менее попытки выявить у наших информаторов значение вышитых полотенец в обрядах не дали положительных результатов, ибо в настоящее время население не помнит, в чем смысл использования их в традиционных ритуальных действиях. Поэтому, чтобы выявить символику этих изделий в вепсской этнической традиции, есть смысл сопоставить по интересующему нас кругу явлений этнографические материалы с данными различных жанров устного народного творчества, где встречаются мотивы с орнаментированной тканью[4]. Такой прием сравнительного анализа представляется нам наиболее продуктивным, так как общеизвестно, что в фольклорных материалах в их специфической форме отражены часто существовавшие в реальности этнографические явления, причем давно утраченные в народном быту. Необходимо учесть, кроме того, методическое основание фольклористов, что произведения устного народного творчества воспроизводят "обряд, обычаи... какой-либо предмет... не во всей полноте... их значений и функций, но в каком-то одном качестве, которое оказывается для него существенным"[5] /выделено мной. - А.К./.

Вышитые полотенца представители вепсских этнографических групп характеризуют следующим образом. "Раньше в полотенца руки не вытирали, их доставали на праздники" /Н.Я.Ильина, с. Озера/. "На свадьбе гостям давали полотенца" /И.П.Левшакова, д.Юбе-

---

[3] В основу настоящей публикации положены экспедиционные материалы, собранные автором в 1977-1981 гг. среди северных, средних и южных вепсов. Нижеизложенные этнографические данные хранятся в архиве Карельского филиала АН СССР: ф.1, оп,50,д.23, 457-459. /Далее: АКФ/.

[4] За отсутствием публикаций по вепсскому фольклору в статье были использованы материалы по устному народному творчеству соседних народов.

[5] Путилов Б.Н. Проблемы типологии этнографических связей фольклора.- В кн.: Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 10.

ничи/. "Полотенца раньше для свадьбы делали: на иконы, на стены вешали, свекру, деверю давали" /Е.Ф.Абрамова, д.Матвеева Сельга/. "Полотенца невестка свекру давала, как ребенок родится"/А.М.Аксенова, с.Озера/. "Полотенце стелят на гроб, после похорон полотенце забирают домой" /И.Ф.Матвеева, д.Куя/. "Если кто заболеет, на него надо полотенце /или скатерть/ положить, "трехпоколенное", побывавшее на трех свадьбах" /Л.Н.Никифорова, д.Шондовичи/. "Полотенца мы в наш деревенский праздник в часовню носили" /В.П.Назарова, с. Озера/. "У каждой деревни можжевельник был, kadagi по-нашему, в день Егория там "Заветы" клали: ветки вербы, яйца, полотенца. Там еще некрещеных детей хоронили. Да, давно это было" /Г.П.Осипов, с. Сидорово/.

Даже эти этнографические данные показывают, что в прошлом у вепсов полотенца с вышивками в повседневном быту не использовались. Эти изделия функционировали в свадебных, родильных и похоронно-поминальных, а также "в кризисных" /болезни, эпидемии, пропажа скота и др./ и календарных обрядах. Во всех упомянутых ритуальных действиях орнаментированные полотенца имели в самом общем плане двоякое значение: дарственные изделия /людям или представителям высшей, потусторонней сферы/ и, условно говоря, "экспозиционные" предметы во время исполнения того или иного ритуала. В последнем случае они не были дарами.

Обратимся к устному народному творчеству. В фольклорных произведениях мотивы с полотенцами также чрезвычайно многочисленны и на первый взгляд разнообразны. Но последние объединяет то, что этот предмет имеет чаще всего сакральное значение. Такая символика ткани ярко отражена в волшебной и новеллистической сказке, а также в причитаниях, т.е. тех жанрах, которые, как известно, связаны генетически с обрядовым фольклором. В сказке полотенце обычно функционирует как волшебный предмет героя или героини, который получен в дар от другого лица /ср. с дарственной функцией этнографических полотенец/. Эта функциональная особенность ткани отмечена в сюжетах волшебной сказки нашими ведущими фольклористами[6].

[6] Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 173-183.

Но в фольклорных материалах многочисленны упоминания о ткани и в другой связи. Например, в то или иное сюжетное действие полотенца включены как аксессуары обстановки, перекликаясь, таким образом, с этнографическими "экспозиционными" полотенцами. В различных текстах сказок и причитаний подобные мотивы имеют устойчивую повторяемость, что также свидетельствует о неслучайном включении их в сюжетную канву.

Как видно, в реальной обрядовой практике и фольклоре выявляются две функционально родственные друг другу группы полотенец. Рассмотрим более подробно эти функции, остановившись прежде на вопросе об исполнителях искусства вышивания полотенец.

Носителем искусства вышивания была у вепсов исключительно женская половина населения, а полотенца являлись наследственными женскими предметами, которые передавались от матери к дочери и т.д. Потребителями этой традиции были как женщины, так и мужчины, с той лишь разницей, что после завершения обряда последние отдавали полотенца своим родственницам, которые при наступлении нового обряда опять включали данные изделия в ритуал. Между обрядами же полотенца хранились в сундуках.

Круг исполнителей вышивок был ограничен. Замужние женщины орнаментировали полотенца мало. Вышивали полотенца в основном девушки. Вепсская девушка начинала вышивать при наступлении половой зрелости и занималась этим рукоделием вплоть до замужества.

Соотносимость рукоделий с возрастными занятиями населения отражают и материалы фольклора, подтверждая, таким образом, древность этого обычая в этнографической традиции. В частности, в волшебной и новеллистической сказке, особенно карельской, эпизоды вышивания или тканья связаны обычно с образом девушки, реже молодой жены-волшебницы. Любопытен и тот факт, что в сказке эпизод вышивающей /ткущей/ девушки обычно следует за мотивом ее изгнания в лес или похищения персонажем, обладающим сверхъестественной силой /змеем, Кащеем, Сорок-Сороковичем и др./ Например, царев сын отправляется на охоту и в лесу видит избушку, где "сидит девушка у окна и ... вышива-

ет"[7]; девушка в лесной избушке "сплела красивое полотенце из корней дерева"[8]; "в медном доме сидит под окном девица и ткет, вроде как став, как ткнет, так выскочит конь и солдат... Кощею - говорит-Бессмертному силу вытыкаю"[9].

В сказке мотивы изгнания или похищения персонажей восходят,согласно исследованиям В.Я.Проппа, к древним возрастным инициациям[10], широко известным в далеком прошлом у многих народов мира. В частности,у алеутов еще недавно сохранялся обычай изолировать девушку при наступлении половой зрелости от людей[11]. Она жила в течение длительного времени в хижине или оттельной комнате под присмотром старой женщины. В это время силы девушки считались особенно могущественными, равно как и ее предметы. Ее контакт с духами, по представлениям населения, был настолько тесен, что даже вывешенная для сушки одежда могла вызвать гибель в окрестности промысловых животных. В период изоляции девушка изготовляла различные амулеты, в том числе и тканевые, которые считались "заговоренными". Их мужчины носили впоследствии для предохранения от множества опасностей.

В свете таких архаических обрядов, сохранившихся в настоящее время лишь в некоторых уголках мира, становится более понятным и наш обычай вышивать полотенца в добрачную пору и одаривать ими, как увидим, мужчин[12]. Но если в поздневепсской этнографической традиции рассматриваемые рукоделия маркируются как возрастные занятия, которыми девушка начинала заниматься при наступлении половой зрелости, то фольклорные материалы дополняют наши представления. Они указывают на возможную связь

---

[7] Карельские народные сказки /Южная Карелия/. Издание подготовили У.С.Конкка и А.С.Тупицына.Петрозаводск, 1967, №9. /Далее: Карельские сказки, 1967/.

[8] Карельские народные сказки. Издание подготовила У.С. Конкка. Петрозаводск, 1963, №36. /Далее:Карельские сказки,1963/.

[9] Русские народные сказки Карельского Поморья. Составители А.П.Разумова, Т.И.Сенькина. Петрозаводск, 1974, № 35. /Далее: Русские сказки, 1974 /.

10 Пропп В.Я. Указ. соч., с. 329-330.

11 Лафлин У.С. Алеутские мумии: их значение для исследования продолжительности жизни и изучения культуры.- В кн.: Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М., 1981, с.38-39.

[12] Обычай одаривания полотенцами только мужчин известен также у верхневолжских карел.См.: Маслова Г.С. Орнамент вышивки верхневолжских карел. М.,1951,ТИЭ, новая серия,т.II,с.24.

таких рукоделий с возрастными инициациями /мотивы изгнания или похищения/. Конечно, последнее относится к области самых вероятностных гипотез, поскольку для более обоснованного доказательства этих наблюдений нужен дополнительный этнографический материал, которым мы пока не располагаем.

Вепсская девушка вышивала полотенца для своей свадьбы и других ритуальных надобностей в ее будущей брачной жизни. Соответственно традиции такими изделиями нужно было запастись в большом количестве. Кроме того что девушка вышивала полотенца сама, мать отдавала ей часть своих изделий, изготовленных в годы молодости. Иногда невеста обращалась за помощью к женщинам селения, ибо в случае нехватки на свадьбе полотенец родственницы жениха могли подвергнуть ее осмеянию и закрепить за ней прозвище "соломенной бабы".

Изложенные выше этнографические факты заставляют предположить, что данные изделия циркулировали в селении не столько как семейно-родовые /в современном понимании этого термина/, сколько женские наследственные предметы. Сказанное подтверждают и материалы сказки. В частности, в карельских волшебных сказках полотенце как магическое средство отдает своей дочери умирающая или покойная мать[13], причем волшебная сила этого предмета направляется против отца этой же девушки[14]. В других сюжетах девушке полотенце передает яга, лесная бабушка, т.е. мифологические персонажи. Как указывает В.Я.Пропп, эти образы связаны в своем генезисе с мифологическими представлениями "о хозяйке мира мертвых", "властительнице всякой лесной твари".[15]

Аналогичная картина выявляется и в тех сюжетных мотивах, в которых полотенце получает герой сказки. Даритель полотенца может принадлежать к образам как человеческого, так и зооморфного мира, но при всем том почти всегда подчеркивается женская ипостась персонажа. Например, это может быть изгнанная

---

[13] Карельские сказки, 1963, №29.

[14] Там же, №31.

[15] Пропп В.Я. Указ. соч., с. 92-93.

или похищенная девушка, кобылица, девушка-утка или же отдающий герою платок своей жены Ворон-Воронович и др.[16]. Если же полотенце передает герою сказки яга, то его сила направлена против сестры героя[17]. Из этих примеров видно, что полотенце и здесь выступает как женский предмет, независимо от принадлежности его к тому или иному конкретному образу.

Уместно в связи со сказанным вновь обратиться к исследованию В.Я.Проппа[18], где применительно ко всей категории волшебных предметов, в том числе и полотенец, совершенно четко говорится,что это прежде всего женские предметы, которые передаются по линии не семейного, а тотемного родства. Формы же родства, отраженные в волшебной сказке, "надо искать в матриархальных отношениях прошлого"[19].

Итак, выявив, что полотенца относились, как по этнографическим, так и фольклорным данным, к категории наследственных женских предметов, которые изготовлялись в добрачную пору, рассмотрим как они использовались в вепсских обрядовых церемониях. Как уже говорилось, в свадебной и родильной обрядности часть полотенец функционировала в качестве даров. При этом дарственные полотенца отличались внешне от других, в частности "экспозиционных" /"вешалочные" полотенца/, орнаментированных тканей. Они были короче, чем "вешалочные" полотенца /в орнаментации же этих двух категорий изделий различий установить, между прочим, не удалось/. От лица дарителя выступала невеста, но полотенца принимались участниками свадьбы из рук первого дружки, в задачу которого входило предохранить брачующихся от вредительства нечистой силы[20]. Делая кнутовищем над каждым поло-

---

16 Русские сказки, 1974, №19; Перстенек - двенадцать ставешков. Петрозаводск, 1958, с. 64-65.

17 Русские сказки, 1974, №6.

18 Пропп В.Я. Указ. соч., с. 92-93.

19 Там же.

20 Колмогоров А.И. Чухарская свадьба. /Черты обрядовой жизни чухарей/.- В кн.: Сборник в честь 70-летия проф. Д.Н. Анучина. М., 1913, с. 378.

тенцем крестообразный символический знак, дружка передавал полотенца с блюда или решета получателю, встряхнув предварительно изделие. Эти манипуляции со стороны дружки над полотенцами явно указывают, что в ритуале свадьбы полотенца в прошлом не были обычными предметами.

Полотенца, как уже отмечалось, получали мужчины. Первым одариваемым лицом был жених, которому невеста еще при неофициальном сговоре на брак или после "крещения глаз" вручала короткое полотенце. Но, как рассказывала нам Н.П.Власова /д.Залесье/, девушка, боясь разлада будущей свадьбы, все же остерегалась давать избраннику такой залог. Полотенце она предпочитала отнести после "крещения глаз" на крест, находившийся в лесу поблизости от селения. И в ходе дальнейшего свадебного ритуала жениху в этом плане отводилась явно второстепенная роль. Невеста вручала полотенца дружкам, отцу жениха, крестному отцу, дяде, деверю, а также дальним родственникам и даже соседям, присутствовавшим на свадьбе. Наиболее ценные вещи полагалось отдать дружкам /руководителям свадьбы/, а также свекру.

Полученные дары мужчины вешали на себя, повязав накрест через плечо, и носили их всю свадьбу. Старший дружка, по сведениям А.И.Колмогорова, "весь завешан подарками. Полотенца висят через плечо, платками украшена шапка"[21]. Интересно, что полотенца повязывали мужчинам незамужние подружки невесты, хотя дарителем была новобрачная. После свадьбы молодая давала полотенца только свекру. Завершалась процедура одаривания новых родственников после рождения первого ребенка.

В чем же значение этого института обрядового дарения, которому, как мы видели, придавалось столь большое значение в вепсской этнографической традиции? Данная процедура имеет на первый взгляд этическую окраску: стремление женщины в условиях патриархального семейного уклада снискать к себе расположение со стороны новой семьи /особенно мужчин/, где ей надлежит в будущем жить. И его, надо думать, молодая добивалась посредством даров. Но в такое объяснение не укладываются те символиче-

---

[21] Колмогоров А.И. Указ. соч., с. 379.

ские манипуляции, которые делались участниками свадебной церемонии, и в первую очередь дружкой, над полотенцами /крестообразные жесты; встряхивание изделий; повязывание их через плечо и др./. Возможно, здесь имеет место проявление оберегательной символики, как считает и известный этнограф Н.И. Гаген-Торн[22]. Однако оставим пока данный вопрос открытым и обратимся к другой разновидности института дарения полотенец, но уже не людям, а представителям высшей сферы: богам, духам, т.е. к "жертвенной" функции полотенца. Известно, что вепсы, как, впрочем, и другие народы, приносили многочисленные дары, в число которых входили полотенца, шерсть, масло, деньги и др., к "священным" деревьям, крестам, находившимся в лесу, а также в часовни. Такие приношения были связаны с различными "кризисными" ситуациями в жизни отдельного человека или даже коллектива /болезни, эпидемии, пропажа скота и т.д./. Приурочивались же подобные дары-жертвы к общественным праздникам. При сравнении этих обычаев с функционально аналогичными у поволжских финнов, сохранивших обряды жертвенных приношений в более архаичной форме, чем вепсы, выявляется следующая картина. Во время общественных молений в священных рощах, где непременными атрибутами были и полотенца, закалывали животных /коня или телку/[23]. Часть этого мяса поедалась, другая оставалась в качестве жертвы духам. Вышитыми же полотенцами оформлялся весь ритуал. Люди, животные, котлы, мясо, деревья обвешивались орнаментированными тканями. Поэтому, естественно, полотенца здесь жертвами быть не могли, ими были животные. Подобного же мнения придерживается Н.Н.Гаген-Торн[24]. Данное обстоятельство наводит на мысль, что во время подобных ритуалов эти изделия могли заключать в себе символику либо оберегов, как считает Н.И.Гаген-Торн, либо, что вероятнее всего, особых сакральных предметов, осуществлявших связь между людьми и иным миром, т.е. духами, которые также якобы участвовали в языческой трапезе.

---

[22] Гаген-Торн Н.И. Указ. соч., с. 287.

[23] Там же, с. 281.

[24] Там же, с. 286.

На правомерность такого предположения относительно древней символики ткани в кризисных ритуалах указывают косвенно некоторые материалы из архаических традиций. В частности, у народов Сибири зафиксирован исследователями обычай: во время болезней /или несчастий/ к бубну шамана привешивалась ткань белого цвета, которая вызывала "... прибытие духов-хозяев окружающей природы и отводила духов болезней"[25] /ср. с вепсским обрядом накрывания больного "трехпоколенным" полотенцем/. Сходные сведения, но касающиеся народов Новой Гвинеи, приводит и Б.Н.Путилов. В одной из деревень с целью избавления от постигшей ее эпидемии поставили столбы и развесили на них ткани, по которым должны были прийти, "как по туннели" "или старой дороге", дема и дух Чари[26].

Эти сопоставления с нашими материалами хотя и заманчивы, но территориально все же далеки. Поэтому есть смысл обратиться к местным фольклорным материалам и проследить, с какими конкретными функциями связана в них категория дарственных полотенец.

Выше уже говорилось о том, что в сказке дарителями полотенец являются персонажи, причем женские, обладающие сверхъестественной силой. В своей самой общей функции этот предмет выступает как магическое заклинательное средство, с помощью которого исполняется задуманное героем или героиней желание. Например, в сказке "Принцесса кошачьего замка" девушка живет в плохой избушке. "Вдруг перед глазами девушки встала ее покойная мать и дает дочери... платок, и велит махнуть крест-накрест, чтобы стал дом лучше, чем у царя"[27]. В другой сказке

---

[25] Дьяконова В.П. Предметы к лечебной магии функции шаманов Тувы и Алтая. - В кн.: Материальная культура и мифология. Л., 1981, с. 147.

[26] Путилов Б.Н. Миф - обряд - песня Новой Гвинеи. М., 1980, с. 171-174. Ср. также с представлениями древних германцев, согласно которым Нерта /богиня мать-земли/ прибывала в святилище и "общалась с родом людским... скрытая под покровом из тканей", заранее для нее приготовленных в священной роще жрецом. Тацит Корнелий. Соч. в двух томах. Л., 1969, т. I, с. 370.

[27] Карельские сказки, 1963, №3,6.

девушка должна после захода солнца бросить через плечо полотенце, и наутро появляется сад[28]. Полотенце здесь обладает магической силой только по той причине, что их дарителями являются персонажи из потустороннего мира.

Но чаще всего в материалах сказки полотенца функционируют как предметы, обладающие способностью соединять или разъединять локусы. Это либо магические дороги, либо магические преграды /обереги/. Так, например, в сказке "Воловья шкура" герой бежит от Кащея. Его волшебная помощница кобылица дает ему полотенце и говорит: "Махни полотенцем-то. Он махнул полотенцем, сделался мост"[29]. В сказке "Звериное молоко" особенно четко прослеживается свойство полотенца соединять и разъединять миры. Ее герою захотелось посмотреть "живое и мертвое" царство. Встретившаяся ему в избушке бабушка дает полотенце. "Вот этим полотенцем одним концом махните, сделается мост, а другим концом махнете, моста не будет. Но это полотенце сестры не показывай"[30]. Благодаря полотенцу вместо моста может появиться и "огненный водопад" или "огненная река", а также гора - мотивы, как известно, связанные с представлениями о границе земного и потустороннего мира [31]. Вот некоторые примеры. Старуха-вдова дает девушке шелковый платок, та бросает его, и появляется "огненный водопад". И отец больше не может ее догнать[32]. В другой сказке надо махнуть полотенцем три раза крест-накрест и сказать: "Пусть будет здесь круча-гора, камни да пни, чтобы не могли пройти ни на ногах бегающие, ни на крыльях летающие, ни через, ни в обход, ни вдоль, ни поперек"[33]. В данной связи отметим, что в мотивах с полотенцами вообще часты словесные заклинания, сопровождающие действие /"махнуть крест-накрест", "через плечо", "бросить "/ с

---

28 Карельские сказки, 1967, №9.

29 Русские сказки, 1974, №19.

30 Там же, №6.

31 Пропп В.Я. Указ. соч., с. 316-317, 327 и т.д.

32 Карельские сказки, 1963, № 31.

33 Там же, № 29.

тканью, что в совокупности следует рассматривать как взаимосвязанные элементы /предмет, слово, действие/, необходимые для вызывания духов, т.е. установления контакта с потусторонним миром. Эти манипуляции с полотенцами, прослеживаемые на фольклорных материалах, легко сопоставимы с упоминавшимися выше символическими действиями над дарственными свадебными полотенцами[34].

Можно привести еще немало примеров из сказочных сюжетов, где дарственное полотенце является магическим предметным посредником /медиатором/ между мирами. Но ограничимся этими цитатами, указав на то, что вместо полотенца в этой символике могли выступать и его субституты: вышитый ковер, который переносит героя в иное царство, клубок нитей, приводящий героя в потусторонний или подземный мир, ткань-пояс, с помощью которого герой попадает из подземного в человеческий мир и наоборот, и т.д. Сказке, очевидно, важна была вообще метафора ткани, которая выступала бы в функции предметного медиатора между отдельными локусами или даже мирами.

Обратимся теперь к другой функциональной категории вышитых полотенец, условно названных "экспозиционными".

Перечислим конкретно-функциональные проявления таких изделий в свадебной обрядности. Невеста с женихом выходят из ее дома, держась за концы полотенца; свадебный поезд, отправлявшийся к венцу, оформлен вышитыми полотенцами; перед входом в церковь стелили полотно, по которому шли молодые, такое же полотно стелили и перед крыльцом дома; в церкви невесте на плечи накидывали полотенце, в сенях над дверью избы жениха невеста накануне свадьбы вешала полотенца; в избе жениха невестины полотенца "висят там, где жених с невестой угощаются, и не дарят и не трогают" /А.М.Абрамова, д.Другая Река/.

В ритуале вепсской свадьбы такое разнообразие конкретно-функциональных проявлений тканей воспринимается на первый взгляд как элемент ее праздничного декора, что, однако, нельзя

---

[34] В частности, у северных вепсов обряды развешивания полотенец сопровождались заговорной формулой:"домовой и домовая, примите меня", которая уже получила, вместо заклинания, оттенок умилостивительной просьбы.

отрицать хотя бы для периода XIX- начала XX века. Вместе с тем ряд формальных черт, которые здесь выявляются, заставляют думать, что население переосмыслило иную символику "экспозиционных" полотенец, сохранив при этом древнюю структуру расположения изделий во время свадьбы. Например, сразу же вызывает сомнение то обстоятельство, что развешивание полотенец в темных сенях или в таком сакральном месте, как церковь, а также обычай стелить их на земле могли иметь изначально только декоративную символику, ибо такое расположение просто противоречит последней функциональной сущности.

Присмотримся поэтому более внимательно к "экспозиционным" полотенцам. Их объединяет одна черта. Данные изделия включаются в ритуал свадьбы именно во время его кульминационной части /дом невесты - дорога - дом жениха/, т.е. когда женщина порывала свои старые семейные узы и устанавливала новые. Как пишет по этому поводу А.И.Колмогоров, "важность событий /свадьбы. - А.К./ неминуемо должна привлекать внимание всевозможных сил и потому здесь приходится принимать особые меры..."[35]

Не потому ли все "свадебное пространство" и участники церемонии маркированы вышитыми полотенцами, что приурочивалось невестой и ее партнершами к моменту непосредственного переезда в дом жениха. Если интерпретация символики полотенца, предложенная нами, правильна /а фольклорные материалы и материалы архаических традиций говорят в пользу именно такой интерпретации/, то данные изделия в свадебной обрядности являлись своего рода языческими иконами, т.е. предметными посредниками, благодаря которым осуществлялась связь между свадебниками и благоприятствующими им сверхъестественными силами, на основании чего и создавалось временно отделенное от обыденной среды "свадебное сакральное пространство".

Проверим правомерность нашего предположения на других материалах. Но прежде чем обратиться к фольклорным, несколько слов об "экспозиционных" полотенцах в похоронно-поминальной обрядности, ибо последняя структурно и функционально подобна свадебной и составляет вместе единую систему обрядов "перехода".

---

[35] Колмогоров А.И. Указ. соч., с. 375.

В вепсской похоронно-поминальной обрядности, как и в свадебной, полотенца являлись обязательным компонентом ее ритуала. Полотенце вешали сразу после смерти над головой усопшего. Им накрывали гроб, когда похоронная процессия отправлялась на кладбище. На полотенцах опускали гроб в могилу /"чтобы душа на тот свет попала"/. Полотенце с гроба забирали обратно домой.

Из этого перечисления совершенно четко видно, что здесь, как и в свадебной обрядности, полотенца сопровождают каждое звено обряда погребения /дом - путь на кладбище - погребение/. При этом живые полотенцами не маркированы; полотенца находятся при усопшем как символы отправления покойного на тот свет.

В поминальной обрядности полотенце висит на иконе. Его вешают в поминальной бане /"чтобы душа вытиралась"/. Полотенце кладут на поминальный стол под отдельный столовый прибор для души умершего родственника. Иногда полотенце клали на печь /"чтобы душа отдыхала"/. И, наконец, с полотенцем шли на кладбище приглашать покойного к себе на поминки. Если кладбище было далеко, в путь снаряжали лошадь, у которой с дуги свисало полотенце.

Таким образом, полотенца в поминальной обрядности также функционируют как предметы, связанные с пространственными перемещениями души умершего родственника. Они кладутся в те места, где душа должна "мыться", "есть", "отдыхать", "ехать". С помощью полотенца душа умершего родственника попадала в мир своих предков и при надобности /поминки/ возвращалась обратно - в мир потомков, проникая в те места, где находились ее живые сородичи.

Следовательно, этнографические данные по вепсской похоронно-поминальной обрядности позволяют, на наш взгляд, утверждать, что, во-первых, "экспозиционные" полотенца в представлениях населения не имели никакого отношения к декоративной функции. Во-вторых, оберегательная символика не есть их основное значение /как полагают исследователи/, поскольку в данной обрядности она вообще не прослеживается. И, в-третьих, в рассмотренных обрядах полотенца с вышивками символизировали, вероятнее всего, идею "дороги" между миром потомков и миром предков.

Эту же символическую особенность "экспозиционных" поло-

тенец в народных представлениях отражают и материалы устного народного творчества. В частности, в таком жанре фольклора, как причитания, метафора ткани - это мифологическая дорога, соединяющая миры. Вот некоторые примеры.

I. Родственница причитывает во время погребения:

Вы подуйте, да ветры буйные,
Разнесите, да желты пески,
Ты откинься, да полотенечко /выделено мной.- А.К./
Отпусти, да мать сыра земля,
Государя да батюшку...[36]

II. После погребения:

Расколись, да гробова доска,
У кормильца у батюшки,
Вы раздайте полотенца
У кормильца у батюшки...[37]

III. Причитальщица приглашает покойного на поминки:

От белых прародителей идете,
отпустили ли чудесные прародители
на эти верные шестинедельные кушанья удрученной женщины?
Пройдите-ка по белым утиральничкам...[38]

IV. Приглашают на поминки:

Приходите от белых прародителей
По белым рушникам...[39]

---

[36] Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915, с. 397.

[37] Там же.

[38] Карельские причитания. Издание подготовили А.С.Степанова, Т.А. Коски. Петрозаводск, 1976, с.254.

[39] Конкка У.С. Карельская обрядовая лирика. Рукопись. АКФ, ф. 1, оп. 45, ед. хр. 127, с.171.

Сходная картина наблюдается и в сказке, где метафоры ткани также символизируют дорогу в потусторонний мир или грань между мирами. В сказке "Два брата" пошли братья по свету ходить. Видят столб с надписями:"Кто - направо, тому - смерть, кто - налево, тому - ничего". Василий поехал по смертной дороге, вся земля черным сукном закрыта[40]. В других сюжетах Сюятар /мифологический в своем генезисе персонаж/ ведут на казнь к котлам с кипящей смолой по дороге, устланной красными тканями[41]. В сюжетах о борьбе со змеем символика ткани такая же. Зачином в этих сказках является приезд героя в далекий город, который "убран полотнами", и в нем "флаги висят"[42]. Герой спрашивает, почему город полотнами убран. Ему отвечают, что каждую ночь из города увозят девушку на съедение чудовищу[43]. В образе змея, как известно, выступает дух-похититель, представитель потустороннего мира[44].

Такова символика ткани /полотенца/ по данным устного народного творчества. Но подобного рода древние представления, восходящие в своей основе к языческим формам мышления, выявляются не только по нашим материалам. Они отражены в фольклоре, мифах и верованиях многих древних народов мира. В частности, у античных народов относительно ткани бытовали подобные представления, о чем пишет О.Фрейденберг. Она отмечает, что по их древним верованиям орнаментированные ткани-завесы, скатерти, полотенца и др. символизировались как "земля, женщина, дорога.., "дорога", "ткань","платок" тождественны... это космические метафоры"[45]. К сходным выводам пришел и Б.Л.Рифтин, основываясь на материалах народов Древнего Китая. "Вышитый ритуальный стяг, как считает исследователь, по тогдашним представлениям /древних китайцев.- А.К./, вел душу умершего на небо"[46].

---

[40] Карельские сказки, 1963, №14.

[41] Там же, №19, 20, 30.

[42] То, что семантика древнего флага эквивалентна полотенцу, доказала в своей работе Н.И.Гаген-Торн. См.: Указ. соч., с. 287.

43 Карельские сказки, 1967, № 29.

44 Пропп В.Я. Указ. соч., с. 284.

45 Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с.222-223.

46 Рифтин Б.Л. От мифа к роману. /Эволюция изображения персонажа в китайской литературе/. М., 1979, с.75, а также 30-31 и др.

Итак, что можно сказать в целом о вепсских орнаментированных полотенцах? Эти изделия являлись наследственными женскими предметами обрядового назначения. В прошлом они имели множество конкретно-функциональных проявлений, которые можно выделить в две функциональные группы: дарственные и "экспозиционные" полотенца. Ни у первой, ни у второй группы полотенец утилитарно-декоративная функция не была даже в рассматриваемое время доминирующей, и, следовательно, в своем генезисе они не связаны с эстетической символикой.

С учетом того, что данные изделия функционировали только в обрядовой жизни вепсского населения и что многие орнаментальные мотивы на них имеют /как показано в других работах/[47] аналоги в местных археологических материалах, было сделано предположение о связи символики полотенец с древними языческими формами мышления. Это предположение подтвердилось многочисленными фольклорными материалами. В последних не только выявились две группы мотивов с орнаментированной тканью, родственных обрядовым полотенцам, но и отражена древняя семантика этих категорий изделий, исходящая, очевидно, из реально существовавших в далеком прошлом представлений населения. Как показал анализ материалов, изначальная символика вепсских полотенец связана с древними религиозно-мифологическими представлениями о потустороннем мире, а более конкретно - они считались своего рода женскими языческими иконами или же символическими предметными посредниками, осуществлявшими якобы связь между земным и иным миром. Данное предположение подтверждают многие этнографические и фольклорные материалы из различных этнических традиций мира, как поздних, так и древних.

---

[47] Косменко А.П. Народное изобразительное искусство вепсов. Рукопись. АКФ, ф. 1, оп. 50, д. 458; К вопросу об общности орнамента карельских и вепсских вышивок /по материалам XIX-начала XX века/.- В кн.: Природа и хозяйство Севера. Мурманск, 1981, с. 85-91.

В.П. Кузнецова

К ПРОБЛЕМЕ СООТНОШЕНИЯ ОБРЯДА И ПРИЧИТАНИЯ /НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЙ СВАДЬБЫ КАРЕЛИИ /

На территории Карелии исследователями традиционно выделяются три русские этнографические зоны - Поморье, Заонежье и Пудожье. Фольклористы уже отмечали близость традиций Заонежья и Пудожья в области эпических песен[1]. А.М.Астахова писала, что "... в северном эпосе совершенно отчетливо выделяется прионежская традиция, которая во многом противостоит традициям более северных районов"[2]. Предварительные наблюдения над свадебной поэзией приводят к такому же выводу.

Первые тексты свадебных причитаний Олонецкого края были опубликованы В.А.Дашковым в 1842 г.[3] Неоднократно подобные публикации появлялись в "Олонецких губернских ведомостях". Тексты свадебных песен и причитаний с описанием обряда вошли в сборники П.Н.Рыбникова[4], Е.В.Барсова[5], Н.С. Шайжина[6]. В Заонежье записывали свадебные обряды П.А.Гильтебрандт[7], П.Певин[8], в Пу-

---

1 Гильфердинг А.Ф. Олонецкая губерния и ее народные рапсоды.- В кн.: Онежские былины, записанные А.Ф.Гильфердингом. М.- Л., 1949. Т.I; Чичеров В.И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982. См. также:Новиков Ю.А. Эпическая традиция Пудожского края. Автореф. канд. дис. Минск, 1976; Русские эпические песни Карелии. Подготовила Н.Г.Черняева. Петрозаводск, 1981; Васильева Е.Е. Напевы русской эпической традиции Прионежья.- В кн.: Русский Север.Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.

2 Астахова А.М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948, с. 351. /Прионежьем А.М.Астахова называет Кижи, Космозеро, Толвую, Повенец и Пудогу/.

3 Дашков В.А. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб, 1842.

4 Песни, собранные П.Н.Рыбниковым. М., 1910. Т.3.

5 Причитания Северного края, собранные Е.В.Барсовым. Ч.3. Плачи свадебные, заручные, гостибные, баенные и предвенечные.- В кн.: Чтение в обществе Истории и Древностей российских при Московском университете. М., 1885. Кн. 3, 4.

6 Шайжин Н.С. К материалам по народной словесности. 2-й сборник. Петрозаводск, 1903.

7 Гильтебрандт П.А. Свадебные обычаи и песни в Толвуйской волости.- Записки Русского Географического Общества по отделению этнографии. СПб, 1873. Т.3.

8 Певин П. Народная свадьба в Толвуйском приходе Петроза-

дожье И.В.Колобов[9], М.М.Михайлов[10] и другие собиратели. В опубликованных записях содержатся ценные наблюдения над бытованием русских причитаний.

А.Н. Веселовский, М.К. Азадовский, Г.С. Виноградов, Н.П. Андреев, К.В.Чистов, Ю.Г.Круглов и другие фольклористы немало сделали для изучения происхождения и исторического развития этого жанра. Однако чаще всего внимание исследователей привлекают похоронные, рекрутские и бытовые причитания. Свадебные плачи относятся к числу менее изученных. Между тем они являются ценнейшим источником для исследования различных народных представлений, на которых основывался свадебный обряд. Устойчивая система обряда обеспечила хорошую сохранность русских свадебных причитаний в Заонежье и Пудожье - районах Карелии с наиболее развитой традицией причети.

Анализ материалов, значительную часть которых составляют коллекции Архива Карельского филиала АН СССР /далее: АКФ/ и фонотеки Института языка, литературы и истории, а также имеющиеся публикации дают возможность выделить схему свадебного ритуала, общую для Заонежья и Пудожья[11]. Обрядовые песни, причитания, заклинания, приговоры составляли здесь вместе с обрядовыми действиями единую целостную систему. Важнейшее место в традиционном свадебном ритуале рассматриваемого региона принадлежит причитаниям.

Представляемое как текст вообще, причитание существует как "контрагент внетекстовых структурных элементов"[12]. Принципи-

---

водского уезда Олонецкой губернии.- В кн.: Живая старина. Петрозаводск., 1893. Вып. II.

[9] Колобов И.В. Русская свадьба Олонецкой губернии Пудожского уезда Корбозерской волости .- В кн.: Живая старина. Петрозаводск, 1915. Вып. XXIV.

[10] Русские плачи Карелии. Подготовил М.М.Михайлов. Петрозаводск, 1940.

[11] Близость текстов песен и причитаний, а также отдельных частей свадебного обряда Заонежья, Петрозаводского, Петровского и Пудожского районов отмечает Н.П.Колпакова в статье "Старинный свадебный обряд".- В кн.: Фольклор Карело-Финской ССР.Петрозаводск, 1941. Вып. I.

[12] Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике. Тарту, 1964, вып. I, с. 157.

альное значение имеет изучение связей причитаний как фольклорной структуры с нефольклорными структурами - с обрядом, с социальными и бытовыми институтами. Методологические аспекты исследования соотношения фольклора и обрядов разработаны в трудах К.В.Чистова и Б.Н.Путилова [13], а также другими учеными[14]. Интересно в этом плане исследование Т.Я.Елизаренковой и А.Я.Сыркиным индийского свадебного гимна[15]. Текст рассматривается как семиотическая система, содержащая денотаты мифологического, космологического, ритуального и психологического плана, ставится задача формального описания ритуала. В последнее время появилась статья Т.А. Бернштам и В.А.Лапина, посвященная всестороннему анализу виноградий[16].

В традиционной среде Пудожья и Заонежья причитания сопровождали обряды, совершавшиеся обычно в течение нескольких дней: 1. Просватовство /рукобитье/. 2. Приглашение родственников на свадьбу /невеста ездит с "добровтом"/. 3. Посещение невестой-сиротой родительской могилы. 4. Вечеринка у невесты. 5. Невесту будят утром в день венчания. 6. Девичья баня. 7. Встреча жениха. 8. Невеста отдает "волю". Содержание текста каждого причитания соответствовало той ситуации, которая складывалась в каждом из этих обрядов.

Обряд расставания невесты с "волей" являлся ключевым в русском свадебном ритуале Пудожья и Заонежья. Он был завершающим этапом в цикле обрядов, обеспечивавших выход невесты из

---

[13] Чистов К.В. Фольклор и этнография.- В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970; Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976; Он же. Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории.- В кн.: Фольклор. Поэтическая система. М., 1977; Он же. Миф - обряд - песня Новой Гвинеи.М., 1980.

[14] См.,например: Яхина Г.А. Сюжетность свадебной лирической песни и обрядовая действительность. - В кн.: Современные проблемы фольклора. Под ред. проф. В.В.Гура. Вологда, 1971; Десницкая А.В. К изучению албанского свадебного фольклора. - В кн.: Philologica. Исследования по языку и литературе. Памяти акад. В.М.Жирмунского.Л., 1973.

[15] Елизаренкова Т.Я., Сыркин А.Я. К анализу индийского свадебного гимна /Ригведа X. 85/.- В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Т.II.

[16] Бернштам Т.А., Лапин В.А. Виноградье - песня к обряд.- В кн.: Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л.,1981,

половозрастной группы девушек и отчуждение ее от своего рода. Носители традиции утверждают, что после того как невеста отдаст "волю", свадьба считается завершенной /АКФ, 144/2,101/. Этим обрядом заканчивались причитания. Судя по имеющимся материалам, можно с уверенностью сказать, что центральная роль обряда расставания невесты с "волей" является характерной особенностью русской свадьбы в Пудожье и Заонежье[17]. Учитывая это, рассмотрим его более подробно. В пределах названного региона наблюдается значительная вариативность данного обряда. Здесь же приводится конкретный анализ только пудожских материалов.

Обряд происходил в доме невесты в день венчания в присутствии жениха и его родственников, когда угощение гостей заканчивалось. Здесь же находились родственники невесты и посторонние, пришедшие посмотреть на свадьбу. На стену вешали икону, предназначавшуюся невесте в приданое, на икону - лучшие вышитые полотенца. Перед женихом на столе лежал специально выпеченный для свадьбы круглый хлеб. Еще до приезда жениха невесте заплетали косу, к концу которой подвязывали много широких лент; на основной ленте завязывали узлы - по числу родственников невесты, принимавших участие в расплетании косы. Если в причитаниях образ воли полисемантичен[18], то в обряде функции "воли" - ритуального предмета выполняют те самые ленты, которые девушки вплетали в косу невесты.

Рассматриваемый обряд состоял из трех основных элементов: I. Расплетание косы. II. Невеста на улице "отправляет" "волю", Ш. Невеста отдает "волю" жениху. Обряд расплетания косы мог происходить в избе или в бане - в зависимости от локальной традиции. Рассмотрим схему причитание - ритуальное действие по

---

[17] В Карельском Поморье характер этого момента свадебного ритуала совершенно иной, чем в Заонежье и Пудожье. Например, в Нюхче вообще отсутствовал обряд "невеста отдает "волю". См.: Русская свадьба Карельского Поморья /в селах Колежме и Нюхче/. Подготовили А.П.Разумова, Т.А.Коски. Петрозаводск, 1980.

[18] Об этом см.: Колпакова Н.П. Лирика русской свадьбы. Л., 1973, с. 259-260; Кузнецова В.П. О полисемантичности образа "воли" в русских свадебных причитаниях Карелии. - В кн.: Актуальные проблемы общественных наук. Тезисы докладов республиканской научно-практической конференции молодых ученых и специалистов. Петрозаводск, 1982.

каждому из трех составных элементов обряда. За единицу ритуального действия принимается действие, семиотичное по своей природе и имеющее определенную обрядовую функцию.

I. Расплетание косы

Текст причитания	Ритуальное действие
1 Отойдите, люди добрые, Отойдите, православные, От меня от красной девушки. Я ведь девушка не глупая, Да я и девка не беспутная, Я умела волю вырастить, Я умею волю выпустить. Я умела красоватися, Да умею расставатися Со бажоной дорогой волей.	
2 Подойди, родитель батюшко, Как ко мне ко красной девушке, Ко разлуке дорогой воли.	
3 Не отдам бажоной волюшки, Не отдам да не подумаг Никого я не послухаю, Я без воли не останусь И с дорогой да не расстанусь.	Отец развязывает узел на ленте.
4 Подойди, родитель матушка, Ко разлуке к дорогой воле.	
5 Я умела волю вырастить, Я умею волю выпустить. Я умела красоватися, Я умею расставатися.	Мать развязывает узел на ленте.
6 Подойди, желанный брателко, Ко разлуке к дорогой воле.	

7 Я умела волю вырастить,
Я умею волю выпустить.
Не отдам бажоной волюшки,
Не отдам да не подумаю,
Никого я не послухаю.
Я без воли не останусь
И с дорогой да не расстануся
/АКФ, 133/127/.

Брат развязывает узел на ленте.

Брат обычно завершает расплетание косы, выплетает ленту и подает ее невесте.

Первый фрагмент данного текста как бы создает соответствующую обстановку обряда, все присутствующие оповещаются о том, что пришло время расстаться с "волей". Стереотипное обращение к каждому из родственников по очереди /фрагменты 2, 4, 6/ имеет функцию регулирования родовой иерархии, чрезвычайно важную в свадебном обряде. Фрагменты 3, 5, 7 выражают ритуальное поведение невесты, сопротивляющейся при расплетании косы, но не фиксируют действий других свадебных персонажей, они идут в данном случае как бы параллельно с их действиями.

II. Невеста "отправляет" "волю"

Текст причитания	Ритуальное действие
1 Как отдам бажону волюшку Да на все четыре стороны: Уж как на первую - на летнюю, А на вторую - восточную, На третью - северную, А на четвертую уж - на западну.	
	Невеста поворачивается лицом на юг, кладет "волю" на землю.
2 Я не так да волю отдала, Да я не так да девка здумала. Как эта летняя солнечная, Как обгорит да дорога воля.	

3 Я рукой кладу, другой возьму, Поднимает ленты, поворачивается на север, кладет "волю" на землю.
Я без воли не останусь,
С подневольем не спознаюся.
Как я отдам бажону волюшку
Да под северну сторонушку.

4 Уж я неладно девка здумала,
Да нехорошо удумала.
Эта сиверна холодная,
Там замерзне дорога воля.

5 Я рукой кладу, другой возьму, Поднимает ленты,поворачивается на восток, кладет "волю" на землю.
Я без воли не останусь,
С подневольем не спознаюся.
Я отдам бажону волюшку
Как на восточную сторонушку.

6 Как восточная дождевая,
Дак облиняет дорога воля.
Не отдам бажоной волюшки.

7 Я рукой кладу, другой возьму, Поднимает ленты, поворачивается на запад, кладет "волю" на землю.
Я без воли не останусь,
Да с подневольем не спознаюся,
Я отдам бажону волюшку
Да под западну сторонушку.

8 Эта западна погодлива,
Заметет да дорогу волю.

9 Я рукой кладу, другой возьму, Поднимает ленты, идет в избу.
Я без воли не останусь,
Да с подневольем не спознаюся.
/АКФ, 73/287/.

Фрагменты текста 3, 5, 7, 9 следуют синхронно совершающемуся действию, фрагменты 2, 4, 6, 8 служат обоснованием и сигналом к следующему ритуальному действию.

Ш. Невеста отдает "волю" жениху

	Текст причитания	Ритуальное действие
1	Пропустите, люди добрые, Ко столу да ко дубовому, Ко князю да ко молодому.	
2	Я кладу бажону волюшку На косивчато окошечко, Во прекрасном во девочестве, Где сидела красовалася Под косивчатым окошечком.	Невеста кладет "волю" на подоконник.
3	Я кладу бажону волюшку На придану богородицу, А котора богородица За мной да придавается. Сохрани-ко меня, девушку, От чужого чужанина, От млада сына отецкого..	Невеста кладет "волю" на икону.
4	Я кладу бажону волюшку, На столы кладу дубовые, Да на скатерти шелковые. Наедайся, воля, досыта, Да напивайся, воля, допьяна. Пока свой дом, да своя воля, Пока у своих родителей.	Невеста кладет "волю" на хлеб.
		Жених забирает ленты и кладет их в карман.
5	Уж ты чуж да млад отецкой сын, Ты отдай бажону волюшку.	
6	Верно, будет поноситися, Мне-ка надо покоритися, Покорить свое сердечушко, Поклонить свою головушку.	

7 Уж ты чуж да млад отецкой сын,
Ты отдай бажону волюшку,
Александр да ты Степанович.

/АКФ, 16/39/ — Жених отдает ленты невесте.

Фрагменты текста 1-4 синхронны с действиями невесты.Паузы образуются там, где на первый план выступает роль жениха. Причитание не фиксирует его действия. В свою очередь фрагменты 5-7 образуют большую паузу в ритуальных действиях. Увеличивая или сокращая текст причитания, невеста тем самым увеличивала или сокращала по времени паузу, предшествующую называнию имени жениха.

Как видно из приведенных текстов, схема каждого причитания чрезвычайно проста: она строится из повторяющихся элементов, стереотипно организованных. Это обеспечивало быстрое запоминание текста и правильное выполнение обрядовых действий.

Еще одна функция причитания является существенной - это создание психологической атмосферы ритуала. Причитание обязательно должно было вызвать слезы у окружающих и у самой невесты.

Свадебные причитания рассматриваемого обряда расставания невесты с "волей" заключают в себе сумму сведений об архаичных космогонических представлениях, выраженных через систему оппозиций верх/низ, юг/север, восток/запад, близкий/далекий и т.д. Особенно отчетливо выражены представления о построении пространства в причитаниях, сопровождающих обряд "невеста отправляет волю".

Причитание невесты-сироты могло быть таким:

Я отдам бажону волюшку
На все четыре стороны,
Как во первую во сторону
Ко родителям сердечныим
В города да понизовые,
По прозваньицу тяжелыи.
Ты лети, воля, по-птичьему,
Говори по-человичьему

/АКФ, 8/260 б/.

В этом причитании "воля" связывает два мира, земной и подземный. О связи "воли" с миром мертвых говорит также следующий мотив:

Кто за волю поимается,
С белым светушком расстанется,
Со смеретушкой хватается
От моей баженой волюшки. /АКФ, 16/39/.

"Волю" отдает невеста

Ко звездам на поминаньице,
Ко лунам на потешаньице,
Ко солнышку в беседушку,
Ко месяцу в вечерочку.

Связь солнца, луны и звезд как объектов суточного цикла, а также другие структурно-генетические связи этих образов рассмотрены В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым[19]. Приведенный текст /см. схему II/ свидетельствует о связи четырех сторон света с природными циклами. В причитаниях обряда "невеста отправляет волю" четыре стороны света выступают в качестве второго члена оппозиции близкий/далекий, являющейся в свою очередь вариантом противопоставления свой/чужой: после того как невеста "отправит волю" во все стороны, так и не найдя для нее подходящего места, она поднимает ленты и идет в дом, где по окончании ряда ритуальных действий отдает ленты сестре.

Внешний мир интерпретируется в причитании и на более низком уровне, как культурное пространство, окружающее свой дом:

Помолиться да покланяться...
На четыре на сторонушки.
Как мне на первую сторонушку
Да ко Николы ко угоднику,
А на другу-то сторонушку
На круглистое озерышко,
А на третью-то сторонушку -
На Колодушку-реку,
На четвертую сторонушку -
Дак на дорожку на почтовую. /АКФ, 23/10/.

---

19 Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

В тексте выделяются объекты, имеющие большое значение в хозяйственной деятельности человека: озеро, река, Никола-угодник /имеется в виду часовня в деревне/.

Среди элементов дома, используемых в причитаниях и в обряде "невеста отдает волю жениху", выделяются дверь-вход с признаком положительности, окно, стол, икона, предназначенная невесте в приданое. Ряд последовательных действий невесты, сопровождающихся причитыванием /см. схему Ш/, имеет явно продуцирующий характер. Вообще, этот обряд символизирует заключение брака /в конце причитания невеста называет имя жениха/. Невеста кладет "волю" на окно, через которое осуществляется связь с внешним миром, с солнцем[20], на хлеб, имеющий идентичную символику плодородия, богатства[21]. Икона, на которой обычно была изображена богородица, также должна была обеспечить семейное благополучие.

Выражением противопоставления свой/чужой в социальном плане является демонстративно-отрицательное отношение к роду жениха. В причитании невеста обращается к своим родственникам, перечисляя всех и называя ласковыми именами: "сестрицы-белы лебеди", "доброхот кормилец батюшка", "брат-скаченая жемчужинка". Она обращается к брюдге /родственнице со стороны жениха/ с вопросом только затем, чтобы одернуть:

Ты по лавке не погалзывай,
В моем доме не показывай!

Подчеркивает свое превосходство перед женихом:

Ты лукав, да я лукавее,
Обманула, облукавила,
А я не буду знать по имени,
Да звеличать тя по изотчины /АКФ, 141/80/.

Невеста называет жениха не иначе, как "чуж отецкий сын". Она

---

[20] Об окне как элементе дома см.: Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира /на материале балканских загадок/. - В кн.: Семиотика культуры. Труды по знаковым системам. Тарту, 1978. Вып. 463.

[21] Иванов В.В., Топоров В.Н. К семиотической интерпретации коровая и коровайных обрядов у белорусов. - В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1967, Т.Ш. Вып. 198.

старается как можно дольше не называть его имя. Чем больше затягивалась эта пауза, тем выше поднимался ее авторитет в глазах присутствующих. Наконец, социальная оппозиция свой/чужой выражается и в семантике образа "воли". "Воля" отождествляется со своим домом, с ближайшими родственниками, это "привольное девичество", т.е. идеализированное пространство, идеализированное прошлое время.

"Воля" в причитаниях персонифицируется. Чаще всего это птица: она улетает в дремучий лес и садится на осину, волю-птицу отправляет невеста к отсутствующим или умершим родственникам, воля-уточка или лебедь становятся добычей охотника-чужанина /жениха/. В причитании воля-птица наделяется антропоморфными признаками: она может говорить, обижаться, скитаться по дремучему лесу и т.п.

Денотатом мифологического плана является также огневая природа "воли":

Моя-то дорога воля,
она в каменку бросалася,
кверху пылью подымалася,
огнем-пламенем казалася[22].

"Воля" в образе птицы улетает в дремучий лес[23] и садится на "горькую осину" - символ несчастливой женской доли[24].

Изложенные предварительные наблюдения позволяют судить о том, что русские свадебные причитания Карелии являются одним из способов хранения и передачи суммы знаний человека о мире, выполняют функцию регулирования социальных отношений, играют большую роль в создании специфической обрядовой ситуации, соединяющей реальную действительность с традиционными представлениями.

---

[22] Олонецкие губернские ведомости, 1903, №123.

[23] О лесе как разновидности противопоставления свой/чужой в социально-экологическом плане см.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. /Древний период/. М., 1965.

[24] Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860.

А.П.Разумова

К ПЕРЕИЗДАНИЮ "ПЕСЕН, СОБРАННЫХ П.Н. РЫБНИКОВЫМ"[1] / ЗАМЕТКИ О БЕЗЫМЯННЫХ ТЕКСТАХ /

Значение собрания былин П.Н.Рыбникова огромно для науки, для всей русской культуры. Он по существу проложил путь для собирания былинного эпоса. Его собрание стало библиографической редкостью. Необходимость переиздания былин, собранных П.Н.Рыбниковым, назрела давно. П.Д.Ухов, ставивший этот вопрос, писал: "Несмотря на наличие в настоящее время других сборников былин, собрание П.Н.Рыбникова не утратило своего значения и является настольной книгой каждого исследователя поэзии русского народа"[2].

В связи с начатой в настоящее время подготовкой переиздания "Песен, собранных П.Н.Рыбниковым" возникают вопросы текстологического характера. Записи былин в Олонецком крае производились П.Н.Рыбниковым более века тому назад, переиздание текстов такой давней записи требует проверки и изучения. Современная наука предъявляет повышенные требования к подготовке текстов. Очень важно выявить неточности в текстах, обнаружить исправления, внесенные собирателями и редакторами предшествующих изданий.

Известно, что некоторые тексты в собрании П.Н.Рыбникова остаются безымянными. Желательно выявить исполнителей таких былин, определить локальную принадлежность того или иного текста. Необходимо тщательно проанализировать и соотнести тексты первого и второго изданий "Песен" П.Н.Рыбникова, пересмотреть периодическую печать, особенно бывшей Олонецкой губернии, где публиковались ранние находки собирателя, учесть его переписку в период пребывания в Петрозаводске. А главное - использовать

---

[1] Песни, собранные П.Н.Рыбниковым. Изд. I. М.- Петрозаводск - СПб, 1861-1867. Т. 1-4. Изд. II. М., 1909-1910. Т. 1-3. /Далее: издание, том, номер текста, например, Р. I, 2, № 32, или Р. II, 2, № 32/.

[2] Ухов П.Д. Об издании "Песен" П.Н. Рыбникова П.А.Бессоновым и А.Е.Грузинским. - Русский фольклор. М.-Л., 1959, т. IV, с. 155. /Далее: Ухов П.Д. Об издании.../.

архивные материалы и прежде всего рукописный сборник П.Н.Рыбникова, обнаруженный П.Д.Уховым в рукописном отделе Государственной библиотеки СССР им. В.И.Ленина[3].

В "Заметке собирателя"[4] Рыбников писал: "В течение 1859 г. из разговоров с петрозаводскими старожилами я узнал, что в сельском населении Олонецкой губернии сохранилось много любопытнейших и древних обычаев, поверий, преданий, былин и песен. В подтверждение этим рассказам указывали на исторические и этнографические данные, напечатанные в местных губернских ведомостях, между прочим на две былины о богатырях Соловье Будимировиче и Василье пьянице". Разъезжая по губернии по роду своей службы в качестве чиновника, собиравшего статистические сведения, П.Н. Рыбников общался с народом, изучал крестьянский быт, выявлял певцов, записывал устные народные произведения. Он старался лично встречаться со сказителями, но в ряде случаев запись по его просьбе производили другие грамотные лица. Известно, что по поручению Рыбникова былины записывал писарь Кижской волости Лысанов. Он представил П.Н.Рыбникову десять текстов былин - репертуар сказителя Андрея Сарафанова, часть репертуара Андрея Сорокина, отдельные тексты Абрама Чукова. Составитель военно-топографического описания Н.В. Обручев передал Рыбникову четыре былины, записанные местными священниками. От кого они получены, разгадать до сих пор не удалось, известно лишь, что три его былины обозначены Вытегорским уездом, при текстах указан приход или погост. Чиновник Лодейнопольского уезда А.А.Шкалин передал П.Н.Рыбникову три текста былин, одна из них была опубликована в "Олонецких губернских ведомостях"[5]. Один текст - "Отчего на Руси завелась измена", - записанный прозой, П.Н.Рыбников получил от Прозоровского. Среди корреспондентов Рыбникова значится И.Миролюбов. По поводу его материалов П.Н.Рыбников писал П.А.Бессонову: "... посылаю Вам целый

---

[3] Ухов П.Д. Об издании .., с. 155. Архив П.В.Киреевского и П.А.Бессонова, ф. 125, оп. 76, п. 28.

[4] Р. I, 3, с.VI. Заметка собирателя. /Далее: Заметка/.

[5] Олонецкие губернские ведомости, 1860, № 47 от 19 ноября. /Далее: ОГВ/. В сноске к этой публикации было высказано предположение о том, что былина заимствована из какой-либо рукописи, так как в ней наблюдаются книжные черты.

сборник Стихов, записанных семинаристом Миролюбовым в Петрозаводском уезде /как видите, мой пример стал находить подражателей/"[6]. Из материалов Миролюбова для своего сборника Рыбников взял две былины, записанные в Каргопольском и Петрозаводском уездах.

Записи былин вышеназванными и другими корреспондентами П.Н.Рыбникова оказались разнохарактерными, непаспортизированными. Сам Рыбников тоже не всегда вел точную паспортизацию текстов, в начальный период собирания у него, по-видимому, еще не выработалось точной системы записей, были и другие причины. "Не всегда я выставлял имя крестьянина, от которого записывал: да иногда забывал это сделать, а иногда опасался спросить крестьянина, чтобы он не перестал петь", - писал Рыбников[7].

С первого же года пребывания в Петрозаводске на страницах "Олонецких губернских ведомостей" Рыбников начал публиковать былины. Перед первой публикацией редакция газеты сообщала:"В настоящее время мы получили значительное собрание былин, песней и духовных стихов, которые отчасти сообщены Н.Ф.Б. - м., отчасти извлечены из старинных рукописей"[8]. Записи этих текстов принадлежали начальнику горных заводов Н.Ф. Бутеневу, они и были переданы Рыбникову еще до его поездок по губернии[9]. А.Е. Грузинский писал о материалах Бутенева: "Мы не знаем ни состава, ни объема этого собрания, но Рыбников, начав печатать его в 1859 году в "Олонецких губернских ведомостях", называл его "значительным" - сам он обозначил 5 былин I тома, полученными от Н.Ф.Б.[10] Это были №24, 25, 38, 49, 77, вошедшие в 1 часть 1-го издания"[11].

---

[6] Р. I, 2, с. VII. Письмо П.Н.Рыбникова к П.А.Бессонову от 18 января 1861 г.

[7] Р. I, 2, с. V. Письмо П.Н.Рыбникова к П.А.Бессонову от 14 декабря 1861 г.

[8] ОГВ, 1859, № 30.

[9] В 1859 г. Рыбникову удалось встретиться с каликами, распевающими только духовные стихи. Былин в этом году он не записывал.

[10] ОГВ, 1859, № 30, 32, 34, 37, 39.

[11] По второму изданию эти номера соответствуют тоже первому тому: Р. I, 1, №24, или Р. II, 1, № 25 bis; Р. I, 1, № 25, или

Материалы, публиковавшиеся в "Олонецких губернских ведомостях" пробуждали определенный интерес у читателей к поэтическому народному творчеству. В 1860 г. в № 14 от 2 апреля появилась редакционная статья, призывающая читателей содействовать изданию своим трудом. Указывалось на то, что в газете имеется очень важный и любопытный отдел программы, выражалась просьба к читателям, собирателям народных песен и стихов, доставлять материалы в редакцию для публикации.

Открытие П.Н.Рыбниковым былинного эпоса в Олонецком крае было принято не сразу, поэтому голос местной прессы тоже имел определенное значение. Редакция газеты "Олонецкие губернские ведомости" на протяжении всех лет подготовки "Песен" Рыбникова, с 1861 по 1867 г., информировала читателей о состоянии дела, разъясняла цели издания. В 1861 г. в № 15 от 15 апреля сообщалось о выходе в свет первого тома "Песен"; в № 16 от 22 апреля информация была более подробной. О выходе в свет второго тома сообщалось в № 25 за 1863 г. Газета призывала читателей способствовать распространению вышедших и будущих томов издания. Поскольку третий том выходил в Петрозаводске, сообщения о нем были более частыми. Краткие осведомления в 1864 г. были даны в № 15 от 11 апреля и № 17 от 2 мая. В № 19 от 16 мая газета извещала о выходе в свет третьей части "Песен", здесь давалась общая характеристика тома, указывался объем книги, наличие представленных жанров, количество былин; заострялось внимание на содержании приложений. Такое сообщение повторилось в № 21 от 30 мая.

В данной статье рассмотрим две безымянные былины из сборника П.Н.Рыбникова - "Василий Игнатьевич" [12] и "Соловей Будимирович"[13]. Оба сюжета общеизвестны. В обширном комментарии к сюжету "Василий Игнатьевич" А.М.Астахова отмечала: "... из общего количества известных вариантов /30/ половина принадлежит б.Олонецкому краю". И далее: "... варианты этого сюжета распадаются на две четко обозначенные группы - онежскую и мезенскую."[14].

Р. II, 1, № 26; Р. I, 1, № 38, или Р. II, 1, № 29 bis; Р. I, 1, № 49, или Р. II, 1, № 29; Р. I,1,№77, или Р.II, 1, №33 bis.

12 Р.I, 1, № 29, или Р. II, 2, № 209.

13 Р. I, 3, № 33, или Р. II, 2, № 206.

14 Астахова А.М. Былины Севера. М.-Л., 1938, т.I,с. 560.

В целом онежские варианты довольно устойчивы по композиции, в текстах варьируются отдельные элементы, зачин и концовка, но при более тщательном анализе выявляются особенности каждого текста.

В сборнике "Песен" П.Н. Рыбникова содержится пять вариантов былины о Василии Игнатьевиче[15]. Через десять лет после Рыбникова восемь былин записал А.Ф. Гильфердинг[16].

Рассмотрим безымянный текст былины "Василий Игнатьевич" /Р. I, 1, № 29/. П.Д.Ухов считает, что безымянный текст о Василии Игнатьевиче записан Рыбниковым от слепого Ивана, т.е. от Фепонова[17]. Этот вывод сделан на основании сличения типических мест былины Фепонова и безымянного текста. Исследователь находит, что приведенный им пример сходства, как и близость других типических мест сравниваемых текстов, является достаточным аргументом для такого утверждения. Сходство некоторых типических мест в этих текстах действительно есть, но, на наш взгляд, безымянную былину в целом нельзя считать записанной от Фепонова.

Мы присоединяемся к мнению Ю.А.Новикова, отметившего ошибочность утверждения П.Д.Ухова относительно принадлежности безымянного текста "Василий Игнатьевич" Фепонову[18]. В настоящее время известны суждения о том, что при сопоставлении текстов кроме сличения типических мест былины необходимо прини-

---

[15] Варианты в издании Рыбникова: 1/. I, 1, № 29, или II, 2, № 209 - безымянный текст; 2/. I, 2, № 10, или II, 2, № 174 - И. Фепонова; 3/. I, 2, № 11, или II, 2, № 194 - калики из Красной Ляги; 4/. I, 2, № 65, или II, 1, № 81 - С. Корнилова; 5/. I, 3, № 37, или II, 2, № 161 - Потахина - Антонова.

[16] Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Изд. IV. М. - Л., 1950. /Далее: Гильф./.

[17] Ухов П.Д. Типические места /loci communes/ как средство паспортизации былин.- Русский фольклор. М.-Л., 1957, т.II, с. 142-143; Он же. Атрибуции русских былин. М., 1970, с. 137-138./Далее: Ухов П.Д. Атрибуции.../.

[18] См.: Новиков Ю.А. Еще раз об источниках былин Ивана Касьянова /текстологические заметки/. - В кн.: Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981, с. 190. /Далее: Новиков Ю.А. Еще раз об источниках.../.

мать во внимание и переходные места, т.е. весь текст в целом[19].

Сопоставление безымянного текста с текстом Фепонова показывает и подтверждает это. Если в сравниваемых былинах П.Д. Уховым фиксировалось сходство типических мест, то оставалось, по-видимому, вне поля зрения некоторое различие в композиции и в словесном оформлении переходных мест текстов.

Проследим на примере, как в сравниваемых текстах выражено одно и то же обстоятельство: над Киевом нависла угроза, но для отпора врага в городе не оказалось богатырей, остался лишь один Василий Игнатьевич, он и будет спасителем.

..., Не случилося во Киеве богатырей:
По гулям гулял во двенадцать лет,
По прозваньицу Василий сын Игнатьевич.
Он направливал лук - калену стрелу,
Налагал-то стрелочку каленую,
Стрелял Василий по Батыгиным шатрам,
Убил он няйлучших головушек хорошеньких..."

/Безымянный текст. Р. I, 1, № 29, или Р. II, 2, № 209 /.

...Не случилося во Киеве богатырей:
Одна объявилась голь кабацкая,
По прозваньицу Василий сын Игнатьевич.
Он двенадцать годов по кабакам гулял,
Пропил-прогулял все житье-бытье свое,
Все житье-бытье свое, все богачество.
И то нечем у Василья опохмелиться,
С опохмелья у Василья головка болит,
С перепоя у Василья ретиво сердце щемит.
Как берет свой тугий лук разрывчатый,
Выходил Василий вон со Киева,
Натягивал Василий свс тугий лук,
Налагает стрелочку каленую,
Стрелял Василий по тым шатрам,

---

19 Путилов Б.Н. Искусство былинного певца. /Из текстологических наблюдений над былинами/. - В кн.: Принципы текстологического изучения фольклора. М.-Л., 1966; Иванова Т.Г. Сопоставление типических мест как прием исследования былин.- Русский фольклор. Л., 1981. Т. XXI; Новиков Ю.Л. Еще раз об источниках.., с. 190.

По тым шатрам по Батыгиным,
Убил Василий три головки хорошеньких,
Три хорошеньких головки, что ни лучших...

/Текст И.Фепонова. Р. I, 2, № 10, или Р. II, 2, № 174/.

Такие разночтения не единичны. Былину Фепонова о Василии Игнатьевиче в записи Рыбникова нельзя считать полной для такого знающего сказителя, тем более в сравнении с безымянным текстом.

П.Н.Рыбников впервые встретился с Фепоновым на Шунгской ярмарке в 1860 г. На просьбу собирателя спеть ему былину Фепонов ответил отказом, мотивируя его тем, что былин он не знает и поет только духовные стихи. Однако пообещал выучить для Рыбникова былину о Василии Игнатьевиче. Свое обещание он выполнил, и при следующей встрече в январе 1861 г. Рыбников записал от Фепонова эту былину[20]. Неизвестно, выучил певец былину заново, или вспомнил забытое, но она оказалась явно неполной в сравнении с другими онежскими вариантами. По-видимому, Фепонов в этом случае не раскрыл всех своих возможностей и сообщил Рыбникову краткий текст - в нем исключен зачин о турах, не использована скоморошья концовка, в то же время ряд мест текста дан подробнее, нежели в безымянной былине.

Через десять лет при встрече с А.Ф.Гильфердингом Фепонов сообщил о себе совсем другое. Оказалось, что былины он знал смолоду, певец назвал даже своего учителя Мещанинова из Бережной Дубравы Каргопольского уезда, репертуар которого был очень обширен. В былинах этого старейшего исполнителя могли содержаться более древние элементы. Фепонов спел Гильфердингу восемь былин, в том числе и о Василии Игнатьевиче.

В тексте последней дано детальное и красочное описание ряда элементов: использован развернутый зачин /35 стихов/, скоморошья концовка /17 стихов/, более подробна характеристика Василия Игнатьевича, его взаимоотношений с Батыгой. Василий пропивает все свое житье-бытье, коня с тесмяной уздой, "черкальским" седлом, отдает в залог триста стрелочек. В процессе

---

20 Заметка, с. VII. См. также: Р. II, 2, № 174.

переговоров Батыга выкупает из залога имущество Василия. Если текст, записанный от Фепонова Рыбниковым, составил 76 стихов, то в записи Гильфердинга - 196 стихов [21].

Рыбников подробно пишет о знакомстве с певцами пудожского побережья и о своем убеждении в том, что "здесь можно рассчитывать на интересные находки по былевой поэзии". Безымянный текст о Василии Игнатьевиче был записан в д. Большой Двор Песчанского погоста Пудожского уезда. Исполнителем былины был тот самый крестьянин, который прятался и убегал от собирателя, предполагая в нем представителя власти. Рыбников писал об этом в "Заметке": "Певец мой[22] повинился, что боялся касательно дела"; "былю у него пожгано лесу"; за это его судили, и во мне он боялся найти исполнителя над собою приговора суда. Разумеется, при первом объяснении страх крестьянина сейчас же рассеялся; я уселся на пень, он расположился подле меня и пропел мне тут же былину о Василье Игнатьевиче[23], другие варианты, им петые, не представляли ничего особенно интересного"[24].

Таким образом, записав былину, Рыбников забыл пометить фамилию певца, впоследствии она вошла в число безымянных.

До издания первого тома "Песен" Рыбников опубликовал этот текст в "Олонецких губернских ведомостях"[25] в разделе "История, статистика, этнография" под рубрикой "Былины, песни и духовные стихи" /сообщ. П.Н.Рыбниковым/. 45. Былина о Василье Игнатьевиче /зап. Пудожского уезда Песчанской волости, в д. Большой Двор/.

До тех пор пока не был известен рукописный архив П.Н.Рыбникова, номер "45", предваряющий название былины в "Олонецких

---

21 Гильф. № 116.

22 "Имени его я тогда не записал, а впоследствии никак не мог припомнить"./Сноска Рыбникова/. Р. II, 1, с. LXXXIV-LXXXV.

23 Сноска А.Е.Грузинского: Разумеется, очевидно, I, № 29.

24 Р. II, 1, с. LXXXIV-LXXXV. Заметка.

25 ОГВ, 1860, № 33 от 13 августа.

губернских ведомостях", оставался неясным[26]. Оказалось, что этот номер соответствует нумерации рукописного сборника П.Н. Рыбникова.

Во втором томе издания былин по замыслу Рыбникова сначала должны были публиковаться пудожские былины. Первой /порядковый номер ее 45, записана в Песчанской волости Пудожского уезда/ идет былина о Василье Игнатьевиче [27].

Текст, напечатанный в 1860 г. в "Олонецких губернских ведомостях", полностью вошел в первый том первого издания под № 29 с сохранением всех сносок публикации, включая разноречия, записанные в Бережной Дуброве Пудожского уезда.

А.Е.Грузинский не был знаком с архивом Рыбникова, поэтому во втором издании пояснений к тексту не было. В письме к П.А. Бессонову Рыбников писал по поводу этой записи, а также и о ранней публикации "Старины о Василии"[28]: "Былина о Василье, напечатанная когда-то в Олон. Ведомостях, есть ничто иное, как дурно записанный отрывок старины о Василье Игнатьевиче /№ 45 моего сборника/. Прилагаю, кстати, варианты № 45, записанные мною на Шуйге от слепого Ивана, дер. Мелентьевской, Купецкой волости, Пудожского уезда..."[29]

О каких вариантах могла идти здесь речь?

Из известных по публикациям былин у Рыбникова для первого тома могла быть былина, записанная Рыбниковым в Песчанской волости, т.е. № 45, о которой только что шла речь. Для второго тома: былина, записанная Рыбниковым от Ивана слепого /Фепонова/ - Р. I, 2, № 10; былина в записи Рыбникова от калики из Красной Ляги - Р. I, 2, № 11; чужая запись от Семена Корнилова - Р. I, 2, № 65.

Остается еще одна былина, записанная для Рыбникова от Потахина /Антонова/, но она публиковалась в третьем томе под номером 37, следовательно, этот текст Рыбников получил позже.

Таким образом, двух вариантов былины о Василии Игнатье-

---

26 См.: Ухов П.Д. Об издании.., с. 159.

27 Там же.

28 "Старина о Василии" была опубликована в ОГВ, 1856, № 13.

29 Р. I, 2, с. VII.

виче от Фепонова быть не могло. И если имя исполнителя безымянного текста о Василии Игнатьевиче установить не удается, то происхождение данного варианта проясняется.

До сих пор не привлекал внимание текст "Старина о Василье", публиковавшийся в 1856 г. в "Олонецких губернских ведомостях" за подписью: "Из бумаг А.П.Б." [30].

Эта краткая былина тоже имеет отношение к онежским вариантам. В небольшом пояснении при ее публикации говорилось, что "легенда о Василии, помещаемая в настоящем номере, записана в За-Онежье".

Можно лишь предполагать, что запись ее принадлежала сосланному в 1849 г. в Олонецкую губернию петрашевцу Александру Пантелеймоновичу Баласогло. Как о собирателе произведений народного творчества о нем известно очень мало.

По заданию губернатора А.П.Баласогло собирал статистические и этнографические материалы, бывал в Заонежье, где производил записи народных произведений, но они не сохранились. Член Олонецкого статистического комитета К.Петров сообщал, что собрание записей Баласогло попало в руки учителя Петрозаводской гимназии Ф.И.Дозе, который в 1857 г. опубликовал из собрания Баласогло былину /О Соловье Гудимировиче/ с пометкой "Из бумаг А.П.Б."[31].

Однако здесь был допущена неточность. Оказалось, что за этой подписью опубликована другая былина, а именно "Старина о Василье"[32]. Текст, озаглавленный в "Олонецких губернских ведомостях" "Старина о Василье", вошел позже в сборник "Русские былины старой и новой записи"[33]. В конце этого текста отмечено: "Сильно скомканная былина, напечатанная в Олонецких Ведомостях 1856 № 13 из бумаг А.П.Б." Возможно, что это примечание по

---

[30] ОГВ, 1856, № 13.

[31] Р. II, 1, с. XLIV.

[32] О Баласогло подробнее см.: Разумова А.П. Из истории русской фольклористики. М.-Л., 1954, с. 44-47; Базанов В.Г. Поэзия Русского Севера. Петрозаводск, 1981, с. 27-38.

[33] Русские былины старой и новой записи. М., 1894, отдел II, № 40, с. 148.

поводу данного текста было повторением мнения П.Н.Рыбникова, высказанного им в письме к П.А.Бессонову от 18 января 1861 г. Довольно близкий к "Старине о Василье" оказался текст Семена Корнилова, записанный для Рыбникова тоже в Заонежье[34]. На сходство этих текстов в свое время было указано А.Е. Грузинским: "... мы нашли в "Губ. Вед." 1856 г. еще былину о Василии и Батыге, без всяких пояснений, она очень близка к Корниловской /наш № 81/ "[35].

Семен Корнилов /у Рыбникова он "Петр Иванов"/ был крестьянином из д. Курьяниц /у Рыбникова Курганицы. - А.Р./ Кижской волости. Рыбников писал о нем: "Петра[36] Иванова Корнилова из д.Курганиц я узнал уже в 1862 году. Этот слепой старик лет пятидесяти живет в своей избе с родными и кормится доходами с участка, который отдает внаем... Пересказы петых им былин очень интересны; к сожалению, усталость с дороги заставила меня замениться грамотным родственником Корнилова, который пообещал Леонтию[37] списать все, а прислал только три отрывка /№ 60, 61 II ч. и примечания к № 59 III части/ и былины о Сокольнике и Василье Игнатьевиче / № 64 и 65 II ч./"[38].

Таким образом, репертуар Корнилова, включая былину о Василии пьянице, которая вошла в сборник Рыбникова, был прислан собирателю в чужой записи[39].

Текст "Старина о Василии" /ОГВ, 1856, №13/ лаконичен, состоит всего из сорока стихов, зачином служит эпизод о турах, увидевших чудо над Киевом; с огромным войском на город наступа-

---

[34] Р. I, 2, № 65, или Р. II, 1, № 81.

[35] Р. II, 1, с. XLIV.

[36] "Петра или Семена, не упомню хорошенько". /Сноска Рыбникова/.

[37] По-видимому, Леонтию Богданову, сопровождавшему Рыбникова в поездке.

[38] Р.II, 1, с.LXXXIV. Заметка. У Р. в I, 2 текст № 65 озаглавлен "Василий пьяница".

[39] На этом основании А.Е.Грузинский при переиздании "Песен" Рыбникова отверг пометки "Перечня" второго тома, где корниловские былины значились как записанные лично Рыбниковым.

ет неприятель - Батыга Батыгович с зятем и дьячком. Князь Владимир обращается за помощью к Василию, угощает его; Василий уничтожает неприятеля; победителю поют славу.

Отметим черты сходства сравниваемых текстов: единая композиция, сходство словесного оформления. В том и другом тексте у Батыги два помощника при наступлении на Киев - зять и дьячок, тогда как во всех других онежских вариантах с Батыгой всегда выступает и его сын. Зачин былины в обоих текстах краток, что также не свойственно большинству онежских вариантов.

В чем же различие сравниваемых текстов? Текст Семена Корнилова почти в два раза больше текста, публиковавшегося в "Олонецких губернских ведомостях", и составляет 75 стихов. Корнилов вводит в текст три стиха, предваряющие общеизвестный зачин о турах, указывает на место действия:

Начнем-ко мы старину стародавнюю.
Близь города Киева
При князе при Владимире.

Такого зачина былины о Василии Игнатьевиче у онежских певцов не встречается. У Корнилова развита завершающая часть былины, дано развернутое описание боя Василия с Батыгой, его помощниками и их войском. Василий борется с Батыгой острым мечом, ударяет его зятя острым копьем, рубит дьячка саблей и со второго удара рассекает его до самого седла; Василий рубит войско Батыги, топчет конем войско зятя, берет в "полон" войско дьячка. Князь Владимир приглашает победителя в палаты, столовые гридни, угощает его. Корнилов завершает былину словами:

Тут-то Василью честь и слава пошла
И так старина до конца дошла.

И описание боя Василия с Батыгой, и завершение былины отличает текст Корнилова не только от газетной публикации, но и от других онежских вариантов.

Былину о Василии от Семена Корнилова повторно записал А.Ф.Гильфердинг[40]. В этом случае текст Корнилова снова оказал-

[40] Гильф. № 116.

ся близким к варианту, публиковавшемуся в "Олонецких губернских ведомостях", он состоял из 49 стихов. Исполнитель возвращается к известному варианту, но снимает три первых стиха, значительно сокращает описание боя Василия с Батыгой, вводит в текст сына Батыги. При сличении двух вариантов Корнилова и текста из "Олонецких губернских ведомостей" наблюдается совпадение ряда стихов, словосочетаний и использование редких слов. Например, только в этих трех текстах встречается выражение:

По голям голи шатаются,
По царевым кабакам столыпаются[41].

Слово "столыпаются" не встречается в онежских вариантах.

Во всех трех текстах одинаково передано состояние беспокойства князя, когда он узнает о нашествии Батыги на Киев:

Тут-то князь закручинился,
Владимир запечалился.

Вместе с тем у Корнилова есть свои слова, выражения и словосочетания, которые он употребляет не только в рассматриваемой былине, но и в других, например:

...Поехал тут Василий не воротамы,
А через тую-ту стену городовую:
Только видит в чистом поли куделба стоит.

Здесь выделяем слово "куделба", которое Корнилов употребляет и в своей былине "Илья и Сокольничек"[42].

Наблюдения над текстами былины Корнилова о Василии пьянице в сравнении с их текстом, известным по публикации в "Олонецких губернских ведомостях" 1856 г., дают некоторые основания для предположения об усвоении исполнителем текста этой былины из газеты. Имея хорошую память, Корнилов мог усвоить /заучить/ "Старину о Василии" с помощью своего грамотного родственника, записывающего его былины по просьбе П.Н.Рыбникова.

Усвоение сказителями былин из печати отмечалось и ранее.

---

[41] Р, I, 2, № 65. В сноске П.А.Бессонова слово "столыпаются" объяснено как "слоняются".

[42] Р, I, 2, № 64. В сноске П.А.Бессонова слово "куделба" означает то же, что "курева" – пыль, завитая столбом.

Об этом писала и А.М.Астахова[43]. В практике собирательской работы на Карельском побережье Белого моря нам тоже пришлось столкнуться с фактом усвоения фольклорного текста из книги[44].

Рассмотрим другой безымянный текст из издания былин П.Н.Рыбникова - "Соловей Будимирович"[45]. В собрании Рыбникова содержится шесть вариантов этой былины[46].

Еще до издания "Песен, собранных П.Н.Рыбниковым" старина "О Соловье Будимировиче" была опубликована в "Олонецких губернских ведомостях" за подписью Ф.Д.[47]. По-видимому, эта публикация принадлежала преподавателю петрозаводской гимназии Ф.И.Дозе, который, как уже говорилось, располагал некоторыми фольклорными материалами А.П.Баласогло[48]. Тексту предшествовала небольшая статья, обращающая внимание читателей на наличие устных памятников в Олонецкой губернии, и особенно в Каргополе, где и была записана эта старина. Стихотворные строки текста перемежались с прозаическими пересказами. Автор публикации отмечал большую древность этой записи в сравнении с известным ему текстом сборника Кирши Данилова, но убедительных доводов не привел. Зачин публикуемого в газете текста совпадает с зачином былины из сборника Кирши Данилова:

Высота ли, высота поднебесная,
Глубота, глубота океан-море,
Широко раздолье по всей земли,
Глубоки омуты Днепровские.

Это несколько настораживает. Принадлежит ли этот зачин исполнителю публикуемого в газете текста? Подобного зачина былины о Соловье Будимировиче в известных северных вариантах не зафиксировано[49].

---

[43] Астахова А.М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948, с. 284.

[44] Архив Карельского филиала АН СССР, ф. 1, п. 131, № 286.

[45] Р. I, 3, № 33, или Р. II, 2, № 206.

[46] Р. I, 2, № 53, 54; I, 2, № 31; I, 3, № 32, 33; I, 4, №11.

[47] ОГВ, 1857, № 31-32.

[48] См.: с. 77 наст. ст.

[49] Варианты см.: Астахова А.М. Былины Севера, с. 630.

При ознакомлении с безымянным текстом /Р. I, 3, № 33/ становится очевидным, что в основе его лежит старина, опубликованная в 1857 г. в "Олонецких губернских ведомостях". При подготовке ее к печати в издании "Песен" Рыбникова заведомо были допущены изменения. В сноске к рассматриваемой былине в первом издании значилось: "Пропуски этой былины пополнены стихами из № 53 и 54 I тома и 31 - II"[50]. Во втором издании к этому примечанию сделано дополнение: "В настоящем издании это будут № 149, 123, 132. Ред."[51].

Таким образом, секрета здесь не было, текст, публиковавшийся в "Олонецких губернских ведомостях", дополнен стихами из других вариантов, и в издании Рыбникова они взяты в круглые скобки.

Каковы же эти дополнения? Прежде всего, было снято не присущее онежским вариантам эпическое начало - четыре стиха. Былина приобрела известный в этом крае зачин, он варьируется у онежских певцов: иногда используется не только в качестве зачина, но и как завершение текста этой и некоторых других былин[52].

В безымянном тексте /№ 33/ почти все прозаические пересказы заменены стихами. Сопоставление текстов показало, что для замены того или иного прозаического пересказа в большинстве случаев были использованы соответствующие содержанию строки текста шальского лодочника[53]. Например, прозаический пересказ о поездке Соловья Будимировича на тридцати кораблях заменен стихами 5,6,7 текста шальского лодочника. Далее из этого же текста использованы стихи 8, 9, 10. В отдельных местах былины введены дополнения независимо от наличия прозаического текста. Примером этому стихи 30-36 безымянного текста, им соответствуют стихи 20-22 и 30-33 текста шальского лодочника.

---

[50] Р. I, 3, № 33, с. 193.

[51] Р. II, 2, № 206, с. 677.

[52] См., например: Гильф. № 60, 68.

[53] Р. I, 1, №53.

Приведем этот пример полностью:

безымянный текст /Р. I, 3, № 33/	текст шальского лодочника /Р. I, 1, № 53/
На том ли черленом на корабле	20
Середи корабля стоит зелен чердак	21
Зелен чердак муравленый	22
Во том ли зеленом во чердаке	30
Сидел млад Соловей Гудиморович	31
Со своей государыней со матушкою	32
С молодой Ульяной Васильевной	33

Есть и другой пример такого сопоставления: стихи 45-52, взятые в скобки в безымянном тексте, близки к стихам 52-55 и 57-60 текста шальского лодочника. Заметим, что таких стихов не было в тексте, публиковавшемся в "Олонецких губернских ведомостях":

безымянный текст /Р. I, 3, № 33/	текст шальского лодочника /Р. I, 1, № 53/
"... Скоро подымайте паруса крупчатые	52
Побегайте ко славному ко городу ко Киеву	53
Ко ласкову ко князю ко Владимиру"	54
Тут его дружинушка хоробрая	55
Делали дело повеленое	57
Скоро подымали паруса крупчатые	58
Побегали ко славному ко городу ко Киеву	59
Ко ласкову ко князю ко Владимиру	60

Безымянный текст /№ 33/ и текст шальского лодочника /№53/ близки между собою и по ряду других выявленных нами деталей, которые не встречаются в онежских вариантах данного сюжета. Например, только в этих двух текстах корабль Соловья Будимировича пристает к берегу путем "притычивания тычек":

"Тычки к берегу притычивайте"
/Безымянный текст. Р.I, 3, № 33/

"... Скоро тычки втыкайте в круты берега"
/Текст шальского лодочника, Р. I, 1, № 53/.

В других онежских вариантах:

"... Взимайте трубоньки подзорные,
Кидайте сходенки на крут бережок" /Р. I, 1, № 54/.

"Берите щупы железные,
Щупайте пристань корабельную" /Р. I, 4, № 11/.

"... Ставайте во мачты высокия,
Имайте трубочки подзорныя
И глядите во славно во сине море" /Р. I, 2, № 31/.

При встрече с князем Владимиром Соловей Будимирович одаривает князя и его родню подарками, княгине преподносится дорогая ткань "камка". Только в сравниваемых нами текстах эта ткань называется "двуличной", "двоеличной", т.е. двусторонней, расшитой узором с двух сторон.

К примерам сходства отдельных деталей, по-видимому, можно отнести и одинаковое в текстах сочетание имени и отчества матери Соловья Будимировича, она названа Ульяной Васильевной, тогда как в большинстве других онежских вариантов имени матери певцы не называют и лишь в одном тексте она названа Ульяной Григорьевной.

Из этих примеров и сопоставлений следует, что текст безымянной былины "Соловей Будимирович", основой которого стал вариант, публиковавшийся в 1857 г. в "Олонецких губернских ведомостях" /тоже неизвестного исполнителя/, был значительно дополнен. Перед нами в издании Рыбникова оказался новый, составленный текст. Имя составителя тоже неизвестно. Редактором третьего тома "Песен" был сам П.Н.Рыбников, по-видимому, не без его ведома допущено использование стихов из текста шальского лодочника для безымянного текста.

Н.А.Лавонен

О ПЕРЕВОДАХ ПЕСЕН "КАНТЕЛЕТАР" НА РУССКИЙ ЯЗЫК

"Калевала получила широкую известность во всем мире. Она полностью переведена на тридцать три, а во фрагментах - более чем на сто языков мира. На фоне всемирной славы "Калевалы" менее известно другое создание Элиаса Леннрота - сборник лири-

ческих песен "Кантелетар, или древние песни финского народа"[1].

"Кантелетар" вышла тремя частями в 1840-1841 гг. Выпуск ее совпал с торжествами, связанными с 200-летним юбилеем Гельсингфорсского университета. Материалом для сборника послужили записи самого Леннрота, а также других собирателей /Каян, Кастрен/. Тексты в основном записаны в Восточной Финляндии и в Карелии.

При систематизации материала выделены следующие разделы: песни всеобщие /kaikille yhteisä/, свадебные, пастушеские, детские, девичьи, женские, песни юношей, мужские и т.д.

Тексты, опубликованные в "Кантелетар", не соответствуют строго песням, записанным от народных исполнителей. По научной традиции своего времени Леннрот из многих вариантов песен создавал новый, оптимальный, по его мнению, вариант, а в некоторых случаях песню полностью сочинял сам.

Финский исследователь В.Кауконен считает, что первая песня сборника "Удивительное кантеле" /Eräskummanen kantele/ сочинена самим Леннротом, ей не найдено соответствий в народной лирике, хотя отдельные строки ее и соотносятся с народной устно-поэтической традицией[2].

В трех частях "Кантелетар" содержится 652 песни, 22329 стихов. Известно, что второе, полное, издание "Калевалы" состоит из 22795 стихов. Если в "Калевале" преобладают эпические песни, то в "Кантелетар" доминирует лирическое начало.

Лирические песни, по сравнению с эпическими, значительно короче, в них нет развернутого сюжета. Это песни, основанные на чувствах, переживаниях, определенном душевном состоянии. По происхождению они, как правило, более поздние. Наряду с лирическими песнями в сборник включены баллады и песни-легенды.

В древности эпические /повествовательные/ песни пелись в основном мужчинами, лирические же - это большей частью женские песни и по исполнению, и по содержанию. В "Кантелетар" "мужских"

---

[1] Kanteletar elikkä suomen kansan vanhoja lauluja ja virsiä.13 painos. Helsinki, 1966. Suomalaisen kirjallisuuden seura.

[2] Kaukonen V. Lönnrot ja Kalevala. Pieksämäki, SKS, 1979, s. 132.

песен значительно меньше, чем "женских", и по тематике они беднее[3].

Поэтическое название составленного им сборника Леннрот объяснил так: "В древности у кантеле была своя фея / haltijaneitsi/, которую называли Кантелетар /дословно: название музыкального инструмента кантеле плюс tar - суффикс одушевленных существительных женского рода. - Н.Л./. Поскольку ее заботы о кантеле уже уменьшились и вскоре, очевидно, совсем исчезнут, так пожелаем ей теперь на досуге взять на себя заботы об этих песнях, тем более что уже в прежней должности она с ними достаточно знакома. С такой надеждой и мыслью дали мы этому сборнику песен название "Кантелетар"[4].

Исследования показали, что слово это создано Леннротом, в народных верованиях никаких сведений о кантелетар как фее, хранительнице кантеле, не обнаружено[5].

В предисловии к сборнику Леннрот излагает свои взгляды на народную поэзию, ее роль в развитии духовного мира человека. "С самых древних времен все народы мира любили музыку, песню, поэзию. Музыка и песня являются для людей как бы другим, более праздничным, языком, на котором можно поведать себе и другим об особых желаниях и состояниях души, на котором лучше, чем на нашем обычном будничном языке, можно излить радость и восторг, печаль и заботу, счастье и удовольствие, надежды и устремления, умиротворенность и покой..."[6]

Леннрот понимал и ценил, собирал, обрабатывал и публиковал эпические песни, но лирика в эстетическом плане больше соответствовала его душевному складу, настроениям, была ему ближе. При сопоставлении народных песен калевальской метрики с так называемой "ученой поэзией" - зарождающейся профессиональной поэзией финнов - он явное предпочтение отдает народной

---

[3] Haavio V. Kanteletar. - Perinnetietoa. Toim. T. Vuorela. Tietolipas 52. Helsini, 1967.

[4] Kanteletar elikkä suomen kansan vanhoja lauluja ja virsiä. Alkulause, s. II.

[5] Kaukonen V. Kantelettaren runo "Eräskummanen kantele".- Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 30. Helsinki, 1977, s.74-75.

[6] Kanteletar elikkä suomen kansan vanhoja lauluja ja virsiä. Alkulause. I.

поэзии[7].

Под влиянием "Кантелетар" Леннрот расширил и углубил лирическое начало во второй редакции "Калевалы". Около двух тысяч стихов из "Кантелетар" перенесено составителем в "Калевалу. Считается, что без "Кантелетар" "Калевала" была бы в некоторых отношениях беднее, в них прослеживаются определенные общие моменты. Недаром "Кантелетар" часто называют сестрой "Калевалы".

Появление "Кантелетар" стало значительным событием в культурной жизни Финляндии. Позже исследователь писал: "Песни "Кантелетар" возбудили сильный и заслуженный восторг. Они с непосредственной простотой отразили радость и горе, надежду и разочарования народа. Грустные ноты - соответственно характеру народа - все же звучат в ней громче, чем песни радости, и эпиграфом к "Кантелетар" могли бы служить стихи ее первой песни: "Горе создало песню, печаль сложила ее"[8].

В конце жизни Леннрот вернулся к работе над "Кантелетар"[9], но успел переработать только третью книгу, значительно расширив ее. Теперь в нее вошло 137 песен /в первой редакции было 60/, около 16 тысяч стихов. В такой обновленной редакции книга вышла после смерти Леннрота в 1887 г. /третье издание сборника/, но затем вернулись к первоначальному тексту, взяв дополнительно в качестве приложения к третьей части 10 песен из новой редакции. Все последующие переиздания "Кантелетар" соответствуют первому изданию.

В Финляндии "Кантелетар" переиздавалась свыше десяти раз, но на языки других народов переводилась значительно меньше, чем "Калевала", поэтому она менее известна широкому читателю. Полностью на русский язык "Кантелетар" не переведена, хотя су-

---

[7] Карху Э. От рун к роману. Петрозаводск, 1978, с. 112-117.

[8] Таркиайнен В. Очерк истории финляндской литературы XIX- и XX вв.- В кн.: Сборник финляндской литературы. Под ред. В.Брюсова и М.Горького. Пг., 1917, с. 48.

[9] Сообщение об этом находим в статье, посвященной 80-летию ученого: Якубов К. Э.Леннрот. Основатель национальной литературы в Финляндии. Письмо из Финляндии.- Вестник Европы, 1882, кн.VIII, с. 751-758.

ществует значительное количество переводов отдельных ее песен, опубликованных в разных изданиях.

Две первые части "Кантелетар" были опубликованы в 1840 г., и в том же году журнал "Современник" /XX том/ в статье Я.Грота "Литературные новости в Финляндии" сообщил об этом русскому читателю[10]. Я.Грот считал, что "издание очень изящно во всех отношениях... Большая часть песен, вошедших в две первые части "Кантелетар", поражает своею разнообразною красотою. Одни замечательны по оригинальной идее или по прелести оборота, данного простой мысли; достоинство других заключается преимущественно в очаровательности поэтического языка".

Я.Грот /1812-1893/ был профессором русского языка, словесности и истории в Гельсингфорсском университете, прожил в Финляндии 12 лет, изучил язык, познакомился с историей и литературой страны, был знаком с писателями, деятелями культуры.

Встреча Грота с Леннротом произошла 18 июня 1840 г. Леннрот преподнес Гроту первую часть только что вышедшей из печати "Кантелетар" с дарственной надписью на финском языке[11].

Я.Грот многое сделал для популяризации финской литературы в России, он был в середине прошлого века признанным знатоком культурной жизни Финляндии.

Через Я.Грота с "Калевалой" и "Кантелетар" познакомился П.А.Плетнев. В 1842 г. в статье "Финляндия в русской поэзии" /Письмо к Цигнеусу/ он писал: "Мы со своей стороны внимательно следим за вашим Леннротом, который воскрешает поэмы и песни финского народа. Мы знакомы уже и с вашей "Калевалой", и с "Кантелетаром" вашим"[12].

---

[10] О выходе из печати третьей части "Кантелетар" Я.Грот сообщает в XXII томе "Современника" за 1841 г. Следующие упоминания о "Кантелетар" находим в ст. Я.Гримма "О финском эпосе" в Журнале министерства народного просвещения за 1846 г. /ч.XIX/. Подлинник статьи напечатан: Zeitshrift für die Wissenschcaft der Sprache. Berlin, Druck und Verlag von G.Reimer, 1845.

[11] Карху Э.Г. Финляндская литература и Россия 1800-1850. Таллин, 1962, с. 122-123.

[12] Альманах в память двухсотлетнего юбилея императорского Александровского университета. Гельсингфорс, 1842, с. 136.

Первые поэтические переводы отдельных песен "Кантелетар" на русский язык принадлежат Н.В.Бергу. В 1854 г.он издал обширную антологию "Песни разных народов" с публикацией текстов на языках оригинала и в переводе на русский. В сборнике находим перевод четырех песен из второй части "Кантелетар".

О принципах перевода Н.В.Берг писал: "Что же касается до моих переводов вообще - разумеется, я старался сделать их как можно ближе к подлинникам, но держался правил,которые указывал мне опыт. Обыкновенно думают.., что надо переводить слово в слово... Не важен стих, а важен дух, важен результат впечатления /выделено Бергом. - Н.Л./... Лучше пропустите слово, стих, целую строфу, чем выражать их в чужом образе или неловко".

Сборник Н.В.Берга дважды рецензировал Н.Г.Чернышевский, находя принципы перевода и публикации текстов песен довольно спорными[13].

Работа Н.В.Берга в целом получила положительные отзывы академиков П.А.Плетнева и И.И.Срезневского. Рецензенты высказывают сожаление о том, что финских текстов было сообщено Бергу "только в небольшом числе... желательно бы видеть рядом с ними и песни эстов, ныне уже изданные в очень значительном числе"[14].

В книге "Финляндия в XIX столетии, изображенная в словах и картинах финляндскими писателями и художниками" раскрывается содержание "Кантелетар" и приводится перевод ее первой песни под названием "Песня о Кантеле"[15].

Следующие переводы из "Кантелетар" появились в начале XX столетия. В журнале "Детский отдых" /1901, № 6/ опубликованы три песни в переводе Евгения Ляцкого.

---

[13] Современник, 1854. Т. 48, № 11; Отечественные записки, 1854, ноябрь, т.XCVII, отдел IV; То же. Н.Г.Чернышевский. Полное собр. соч. в 15 томах.М., 1949, т. II, с. 291-317.

[14] Разбор сочинения под заглавием: Песни разных народов, перевод Н.Берга, составленный академиками Плетневым и Срезневским.- В кн.: Двадцать четвертое присуждение учрежденных П.Н. Демидовым наград. СПб, 1855, с. 181-193.

[15] Финляндия в XIX столетии, изображенная в словах и картинах финляндскими писателями и художниками. Главный ред. Л. Мехелин.СПб - М. - Гельсингфорс, 1894, с. 340. Переводчик песни не указан, но в целом книгу перевели А.Велин, В.Ранцев и А.Тилло.

В связи со 100-летним юбилеем Э.Леннрота /1802-1884/ в журнале "Русская мысль" помещена статья В.Гордлевского "Памяти Элиаса Леннрота. /Страничка из культурной истории Финляндии/". В ней автор приводит в качестве образца две песни из "Кантелетар", скромно замечая при этом, что в его переводах "под скрипучим пером исчезла эпическая грация"[16].

Три песни в переводе Л.Андрусона опубликованы в 1916 г. в сборнике "Отечество"[17]. Из них только один текст /"Кантеле"/ можно назвать переводом первой песни "Кантелетар". Два других с большой долей условности можно принять за перевод 65-й песни /первой части/ и 351-й /второй части/ "Кантелетар".

Валерий Брюсов осуществил перевод нескольких лирических песен в "Сборник финляндской литературы" /1917/, который он совместно с М.Горьким редактировал. Среди переводов Брюсова и песня "Коль пришел бы мой желанный", которая успела благодаря многочисленным переводам[18] получить широкую известность в Европе еще до издания "Кантелетар":

Коль пришел бы мой желанный,
Мой знакомый, долгожданный,
За версту пойду навстречу,
Побегу и за две встречу,
Загородку отворить,
Новый мостик подложить,
Протяну ему я руку,
Хоть бы он держал гадюку,
Зацелую не в черед,
Будь хоть в волчьей крови рот,
Охвачу руками шею,
Хоть бы смерть была за нею,
Да и сяду с ним рядком,

---

[16] Гордлевский В. Памяти Элиаса Леннрота. /Страничка из культурной истории Финляндии/.- Русская мысль, 1903, кн. V,с.92.

[17] Отечество. Сборники национальной литературы России. Т.I. Ред. проф. И.А.Бодуэн де Куртенэ и др. Пг., 1916. О переводах см.: Haltsonen S. Kantelettaren käännöksiä. KSV, 30, 1950; Ibid. Kanteletarta venäjäksi. KSV, 34, 1954.

[18] О переводах песни см.: Карху Э. От рун к роману, с. 51-52.

Будь хоть все в крови кругом![19]

К столетию издания "Кантелетар" в 1940 г. в журнале "На рубеже" /№1/ и в газете "Красная Карелия" /№ 82, 9 апреля/ были опубликованы юбилейные статьи и переводы песен, выполненные В.Я.Евсеевым.

В сборнике "Поэзия Финляндии" песни из "Кантелетар" представлены в переводах В.Брюсова, Д.Бродского и Н.Банникова[20].

В 60-е годы к песням "Кантелетар" обратились карельские поэты А.Титов, И.Симаненков, М.Сысойков и А.Хурмеваара. Их переводы опубликованы в "Антологии карельской поэзии" /Петрозаводск, 1963/. На русский язык переведено свыше 50 песен из "Кантелетар" /больше всего повезло первой песне, ее переводили четыре раза/. Остальные песни ждут своих переводчиков.

"Кантелетар" является памятником культуры карельского и финского народов. Наряду с "Калевалой" она обогатила представление о народной поэзии карел и финнов, сыграла положительную роль в развитии финского литературного языка.

Высокая поэзия "Кантелетар" достойна того, чтобы ее более активно переводили.

Ниже публикуем список переводов песен "Кантелетар" на русский язык.

1,I. Eriskummainen kantele[21].

1. Песня о кантеле. В кн.: Финляндия в XIX столетии, изображенная в словах и картинах финляндскими писателями и художниками. СПб - М. - Гельсингфорс, 1894.
2. Кантеле. Евг. Ляцкий. Детский отдых, 1901, № 6.
3. Кантеле. Л.Андрусон. Отечество. Сборники национальной литературы России. Ред. И.А. Бодуэн де Куртенэ и др. Пг., 1916, Т. I.

---

[19] Сборник финляндской литературы. Под ред. В.Брюсова, М.Горького. Пг., 1917, с. 51.

[20] Поэзия Финляндии. Переводы под ред. М.Шехтера. М., 1962.

[21] Первая цифра обозначает номер песни, вторая - раздел в сборнике "Кантелетар". В списке сохраняется название песни, данное переводчиком. Если название не переведено, то приводится перевод первой строки песни.

4. Удивительный кантеле. Д.Бродский. Поэзия Финляндии. Переводы под ред. М. Шехтера. М., 1962.

28, I. Makaaja onni.

Заснувшее счастье. А.Хурмеваара. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

46, I. Parempi syntymättä.

1. Лучше было б, лучше было б. В.Брюсов. Сборник финляндской литературы. Под ред. В.Брюсова, М. Горького. Пг., 1917.

То же. Поэзия Финляндии.Переводы под ред. М.Шехтера. М., 1962.

2. Лучше было б не родиться. И.Симаненков. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

50, I. Saisinko käeltä kielen.

Мне язык дала б кукушка. Д. Бродский. Поэзия Финляндии. М., 1962.

57, I. Sortunut ääni.

Отчего охрип твой голос. А.Хурмеваара. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

64, I. Pienuuesta orpo.

Сирота. А.Титов. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

67, I. Kun oisin käkenä.

Если бы была кукушкой. И. Симаненков. Там же. Петрозаводск, 1963.

75, I. Ohoh, kullaista kotia!

Ох, ох, родной дом! Д.Бродский. Поэзия Финляндии. М., 1962.

Ох, ох, милый дом родимый! А.Хурмеваара. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

91, I. Lintuin keräjät.

Суд птиц. Д.Бродский. Поэзия Финляндии. М., 1962.

95, I. Pahalaisen matka.

В кузнице кузнец трудился. В.Евсеев. На рубеже, 1940, № 1.

125, I. Miksi en väsyisi.

Как же не устать девице. А.Хурмеваара. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

171, I. Mipä paimenten olla?
Разве наша жизнь пастушья. Н.Банников. Поэзия Финляндии. М., 1962.

174, I. Armahan kulku.
Здесь любимая ступала. Д.Бродский. Там же.

214, I. Ken söi kesävoin?
Кто съел масло? Д.Бродский. Там же.

31, II. Onpa tietty tietyssäni.
У меня на сердце милый. И.Симаненков. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

32, II. En heitä kullaistani.
У меня на сердце милый. И.Симаненков. Там же.

34, II. Tuo on mies me'estä tehty.
Он из меду. Н.Берг. Песни разных народов. М., 1854.

37, II. Konsa meillä kosijat käypi.
Когда же придут женихи. Н.Берг. Там же.

43, II. Kun mun kultani tulisi.
Коль пришел бы мой желанный. В.Брюсов. Сборник финляндской литературы. Пг., 1917.
То же. Поэзия Финляндии. М., 1962.
Если б шел ко мне мой милый. А.Хурмеваара. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

47, II. Minun sulhoni soassa.
Мой жених на войне. Н.Берг. Песни разных народов. М., 1854.

53, II. Maassa marjani makaavi.
Я по милому тоскую. А.Титов. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

62, II. Köyhän lapsi työt tekevi.
Глупы молодые парни. В.Евсеев. На рубеже, 1940, № 1.

66, II. Kaikissa, katala, yksin.
Всегда одна я. А.Хурмеваара. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

131, II. Kyllä huoli virttä tuopi.
Принесла забота песню. И.Симаненков. Там же.

133, II. Kivi on suuri, orja pieni.
Жернов большой, а работница маленькая. Он же.

137, II. Neien mieli miehelähän.

В яму волка гонит голод. В.Брюсов. Сборник финляндской литературы. Пг., 1917.

То же. Поэзия Финляндии. М., 1962.

157, II. Olin kukkana kotona.

Дома я была цветочком. Д.Бродский. Поэзия Финляндии. М., 1962.

164, II. Sain kerran kesässä maata.

Поспала лишь раз за лето. И. Симаненков. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

173, II. Kiitä huonenna hevosta.

Спи, малюточка желанный. В.Гордлевский. Русская мысль, 1903, кн. V.

174, II. Laulan lasta nukkumahan.

Баю - баюшки - баю. В. Брюсов. Сборник финляндской литературы. Пг., 1917.

То же. Поэзия Финляндии. М., 1962.

176, II. Unta täällä tarvitahan.

Уточка гребет с птенцами. В.Евсеев. Красная Карелия, 1940, 9 апреля.

221, II. Tullut muoto mustemmaksi.

Ах была, была я прежде. В.Брюсов. Сборник финляндской литературы. Пг., 1917.

То же. Поэзия Финляндии. М., 1962.

230, II. Pah' oli orjana eleä.

Плохо жить рабом на свете. В.Евсеев. На рубеже, 1940, № 1.

238, II. Soitapas, sorja likka.

Ты сыграй - пропой, девица! Д.Бродский. Поэзия Финляндии. М., 1962.

251, II. Köyhä kyntöpoika.

Я - батрак, я - юный пахарь. В.Евсеев. На рубеже, 1940, № 1.

261, II. Jo on maattu marjaseni.

Ягодка моя помята. Д.Бродский. Поэзия Финляндии. М., 1962.

272, II. Laula, laula veitoseni.
Обращение к певцу Евг. Ляцкий. Детский отдых, 1901,№6.

280, II. Omat on virret oppimani.
Сам я выучился петь песни. Н.Берг. Песни разных народов. М., 1854.

281, II. Tuonko virteni vilusta.
Посещение певца. Евг. Ляцкий. Детский отдых, 1901,№6.

308, II. Kolm' on miehellä pahoa.
Три несчастья у мужчины. Д.Бродский. Поэзия Финляндии.М., 1962.

312, II. Ei ole puuru-ruunan syytä.
Не при чем тут бедный мерин. А.Хурмеваара. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

313, II. Syrjin söi, selin makasi.
Нрав у женушки негодный. А.Титов. Там же.

327, II. Tuo kerta rajalle rauha.
Дай бог нам мира на границе. Д.Бродский. Поэзия Финляндии. М., 1962.

339, II. Ukko, kultainen kuningas.
Король венчанный Укко. В.Гордлевский. Русская мысль, 1903, кн. V.

1, III. Suomettaren kosijat.
Женихи Суометар. Д.Бродский. Поэзия Финляндии. М.,1962.

12, III. Kaarlon sota.
Война Карла. Он же.

33, III. Vähän toivottu sulho.
Нежеланный жених. М.Сысойков. Антология карельской поэзии. Петрозаводск, 1963.

64, III. Kaarle herttuan sotaretki Suomeen.
Герцог Карл, хороший парень. В. Евсеев. На рубеже, 1940, № 1.

А.С.Степанова

РУССКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В КАРЕЛЬСКИХ ПЛАЧАХ

Русско-прибалтийско-финские и, шире, русско-финно-угорские контакты в области языка, имеющие многовековую историю, с давних пор привлекают внимание ученых[1].

Обычно они рассматриваются на уровне устной речи или литературного языка. Несомненный интерес представляют и языковые контакты в области устной народной поэзии, как с точки зрения культурно-исторической, так и поэтической - в плане обогащения художественно-изобразительных средств фольклора.

В настоящей статье мы обращаемся к русским лексическим заимствованиям в языке карельских причитаний. В связи с тем что вопрос ранее не изучался[2], наша задача сводится по возможности к более полному выявлению заимствованной лексики в языке плачей, к выделению в ней отдельных тематических групп и к выяснению основных функций заимствований в системе поэтики плачей.

Приступая непосредственно к теме, необходимо кратко остановиться на некоторых общих вопросах, связанных с проблемой заимствований и требующих, на наш взгляд, предварительного освещения.

Прежде всего это вопрос о том, в какой мере заимство-

---

[1] См., например: Шахматов А.А. К вопросу о финско-кельтских и финско-славянских отношениях.-Изв. Импер. Акад. наук, 1911, № 9, с. 707-724; № 10, с. 791-812; Kalima J. Slaavilaisperäinen sanastomme. Helsinki, 1952. /В ней даны библиография и обзор более ранних работ/; Сало И.В. Влияние прибалтийско-финских языков на севернорусские говоры поморов Карелии. Автореф. канд.дис. М., 1966. /Здесь дана обширная библиография и обзор литературы по вопросу/.

[2] Имеются лишь отдельные высказывания о некоторых частных особенностях заимствованной лексики в жанре причети. См., например: Конкка У.С. Табу слов и закон иносказания в карельских плачах.- В кн.: Проблемы фольклора. М., 1975, с. 177-178; Конкка У.С., Конкка А.П. Духовная культура сегозерских карел. Л., 1980, с. 157-158.

ванная лексика плачей совпадает с лексикой устной речи карел. Дать исчерпывающий ответ на этот вопрос невозможно без серьезного сопоставительного анализа всей совокупности заимствований в разговорной речи, языке плачей и в устной поэзии в целом. /При этом следует учитывать и специфику плачей как жанра ритуальной поэзии со своими особенностями языка и поэтики/.

Наблюдения показывают, что часть заимствований в плачах явно совпадает с общеупотребительной лексикой, с давних пор вошедшей в словарный состав карельского языка. Многие заимствования считаются древними, относящимися к древнерусской языковой общности[3].

Это такие слова, как palttina - "полотно" /полотьно/, veräjä - "ворота", "дверь" /от русского "верея"/, apie - "обида". Также стали обиходными слова: artteli - "артель", kassa -"коса", rotu,rodu - "род", netäli - "неделя", tuska - "тоска", kalikka - "калика" /"калики перехожие"/, sinčči - "сени", tuuma - "дума", viesti - "весть", и многие другие. Все они встречаются в плачах и являются привычными для устной речи.

Но в плачах имеются и более поздние заимствования, которые в повседневной речи почти не употребляются. Большинство из них можно считать специфически плачевыми: pobednoi - "/по/бедная, несчастная"; kručina /общек./ - "кручина"; opualaiset /сев./ - "опалушки" в значении "несчастье", "страдания", "печали"; is'-s'uanaiset /сев./ - "изъянушки" /в том же значении, что и предыдущее слово/; posliedn'oit /общек./ - "последние"; iz'umnoit /сег./ /igäzet/ - "изюмные"/о возрасте/; vinogradovoit /юж./- "виноградные"; kazanskoit /сег./ /vaskizet/ - "казанская" /медь/; očistiksennella /сев./ - "очищать" / в значении "обмыть"/; viestoššikka /сев./ - "вестник"; okn'a /+tulet/ - "огонь" /в сочетании с карельским словом tulet -"огни"/ и многие другие.

В этот разряд слов входят и имена действия, т.е. глаголы и отглагольные имена, и отчасти имена прилагательные. Основная масса их в лексике плачей имеет и карельские соответствия,

---

[3] Kalima J. Slaavilaisperäinen sanastomme, s. 9. В целом же в статье не определяется возраст, или древность, рассматриваемых заимствованных слов.

образующие с заимствованными словами своеобразные синонимические ряды. И меньшая часть заимствований выступает в плачах только на русском языке, например, kazanskoit - "казанские", vinogradovoit-"виноградные", kiparesnoit /юж./ - "кипарисные", iz'umnoit - "изюмные".

Интересно отметить здесь использование растительной символики, не характерной для растительного мира Карелии и севернорусских областей.

Второй, не менее важный, вопрос, возникающий в связи с рассмотрением заимствований: каковы пути их проникновения в язык фольклорного произведения, в частности плачей? Здесь возможно несколько способов или путей, которые не исключают, а дополняют друг друга и подтверждаются конкретным материалом.

Прежде всего, как уже отмечалось, заимствования из общеупотребительной, разговорной речи естественно входили и в язык устной поэзии, в том числе и плачей. Что же касается лексики специфической, менее свойственной обиходному языку, то она могла, видимо, проникать в плачи и непосредственно через устную поэзию соседнего русского населения. Знакомясь под таким углом зрения с лексикой русских плачей Поморья и Заонежья[4], мы выявили лишь несколько общих слов и выражений. Например, и в тех, и в других встречается словосочетание "вольная-то волюшка довольная" /рус./ "vol'noit vol'avaldazet /сег., юж./ - "вольные воли-волюшки"; tovol'noiset kanavaltaset /сев./ - "довольные волюшки курочки"; " не верна слуга безизменная" /рус./ - слово"безизменная"/izmenättömät/встречается в карельских плачах в самых различных сочетаниях; "любовные подруженьки" - pol'ubiimoit или pol'ubovnoit podruuga-arttelit /сег., юж./ "полюбимая, полюбовная артель подруг"; "соловьи" - soloveilinduzet /сег., юж./ - "соловьи-птички".

Разумеется, данные примеры не дают оснований говорить о прямом влиянии языка русских причитаний на карельские. В этом плане следует обратить внимание на русскую народную песню,

---

[4] Разумова А.П., Коски Т.А. Русская свадьба карельского Поморья. Петрозаводск, 1980; Федосова И.А. Избранное. Петрозаводск, 1981.

которая издавна пользовалась популярностью в карельской среде /особенно в Сегозерье/ и в какой-то степени могла влиять на язык устной поэзии карел /служить одним из источников для заимствования языковых средств/.

При изучении заимствований в языке плачей необходимо также учитывать категорию слов, утративших первоначальный смысл, непонятных с точки зрения современного карельского языка. Не исключено, что в их числе имеются и русские заимствования, которые в настоящем их состоянии, в силу различных обстоятельств, уже не поддаются расшифровке. Во-первых, в процессе заимствования иноязычные слова часто подвергаются значительным фонетическим и морфологическим изменениям, адаптируясь в соответствии с грамматическими законами заимствующего языка: malittu - "молитва", kukšina - "кувшин", sel'l'a - "зелье", vieduvoija - "проведывать", is's'uanaiset - "изъяны" /изъянушки/ и другие.

Во-вторых, незнакомые, "чужие" слова могли искажаться в силу их непонятности /для облегчения произношения/, в результате значительно изменялось их первоначальное звучание. Так, например, слово "виноградные", которое в плачах звучит как "vinogrannoi, venokraatovoi"; "горы Преображенские", упоминаемые в южнокарельских плачах как "Predražensgorazet"; kamfornoit, konfornoit - "камфарное" мыло; saltari, saltteri - "псалтырь"/?/; ol'oohovoi "ольховый"/?/; otnosnoi - "атласный" и т.д. Многим словам такого типа порой трудно найти русское соответствие. В плачах северных карел, например, есть слово opinjaveroset, которое мы переводим как "обед-еда", исходя из общей тенденции к образованию в плачах тавтологических сложных слов, сопоставив первую часть его с русским "обед", "обедняя пора"[5]. Но полной уверенности в правильности перевода нет.

В-третьих, часть заимствованных слов уже вышла из активного обихода и в русских говорах. Например, kumka+vetyset /сев./ - "водица в кумке", "кумка" /по Далю/ - "чашка без блюдца"; val'us-kaveroset - "еда с валушками", "валушка" - "поминальный пирожок" /по Куликовскому/[6]; sujomnoit, šoppi-čuppuzet /сев./ -

[5] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I-IV. М., 1955.

[6] Куликовский Г.И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб, 1898.

- "суемные углы-уголочки", где слово "суемные" от русского "суем" - "собрание." /по Далю/, и т.д. В южнокарельских похоронных плачах используется и такое архаичное слово, как лик - liikkazet /во множественном числе в деминутивной форме/, и т.д.

Небезынтересен и вопрос о том, почему в похоронных плачах заимствований меньше, чем в свадебных. Вероятно, этот факт может служить одним из доказательств в пользу гипотезы о первичности похоронных плачей, о более раннем их возникновении.

Углубленное изучение всех вопросов, связанных с языковыми заимствованиями, нам кажется важным не только с точки зрения чисто языковой. Оно может дать дополнительный и ценный материал по вопросам взаимовлияния устной поэзии и в целом духовной культуры двух соседствующих этносов, по истории развития их взаимоотношений.

Для выявления заимствований использованы прежде всего тексты, опубликованные в сборнике "Карельские причитания", магнитофонные записи /фонотека ИЯЛИ/, а также тексты из рукописного фонда /АКФ/.

При знакомстве с материалом выявляется неравномерность заимствований /в количественном отношении/ в плачах различных видов, а также различных регионов[7], что нашло отражение в следующей таблице:

Регион	Похоронные	Свадебные	Всего
Северная Карелия	43	125	168
Средняя "	129	149	278
Южная "	127	205	332

Эти цифры несколько относительны. С привлечением новых текстов плачей их количество может увеличиться, особенно по

[7] При рассмотрении любых проблем, связанных с карельскими причитаниями, в том числе и вопроса о заимствованиях, приходится учитывать локальные или региональные различия, так как на территории Карелии мы различаем три основные локальные традиции причитывания - севернокарельскую, среднекарельскую /сегозерскую/ и южнокарельскую. /Подробнее об этом см.: КП/.

сегозерской традиции, где заимствованная лексика используется наиболее активно. Преобладание же заимствований в плачах Южной Карелии объясняется обширностью этого региона. Его мы подразделяем еще на несколько подтипов[8], в каждом из которых, взятом отдельно, заимствований значительно меньше, чем, например, в Сегозерье, хотя разница в количестве текстов и не велика.

Общее преобладание заимствованной лексики в плачах Сегозерья объясняется, отчасти, тем, что население края с давних пор имело более тесные контакты с соседним русским населением /особенно Заонежья/ и в большей степени владело и владеет русским языком. На территории Средней Карелии издавна пелись русские песни /которые, как ни странно, воспринимаются певицами как свои, карельские/. Причитания же исполнялись только по-карельски с соблюдением всех особенностей карельской традиции[9]. Следует отметить, что у современных плакальщиц края наблюдается тенденция усиления заимствований[10]. Это выявляется при сопоставлении плачей, записанных в 60-70-е годы нашего века, например, от А.Т.Толошиновой, В.А.Мартыновой, П.С. Савельевой, с более ранними записями от А.М.Михкалевой /матери В.А.Мартыновой/, П.А.Еремеевой, А.А.Лукиной, М.Н.Меккелевой /см.: КП/ и других.

При классификации заимствований в карельских плачах, несмотря на их тематическое разнообразие, можно выделить отдельные тематически или, точнее, семантически связанные группы слов. Так, например, в севернокарельских похоронных плачах выделяется круг слов /"еда", "стол"/, обозначающих обрядовую поминальную трапезу, которая чаще происходила до захоронения, когда умерший находился еще в доме. Обычно по утрам его "поднимали", "будили" на завтрак, приглашали к столу. Русское слово

---

[8] Выделяются следующие подгруппы, где количество заимствований подразделяется таким образом: Вохтозеро - Сямозеро - Эссойла - похор. 29, свад. 56; Ведлозеро - Колатсельга - похор. 33, свад. 48; Святозеро /людиковские/ - похор. 46, свад. 23; Олонец - похор. 19, свад. 78. Кроме того, в таблице не указаны заимствования из внеобрядовых или так называемых бытовых плачей. По тем немногим текстам, которые опубликованы в сборнике плачей, и нескольким присовокупленным к ним можно констатировать, что эти плачи свободнее других допускают заимствования /сев. - 38; сег.- 71; юж. - 64/.

9 См.: Конкка У.С., Конкка А.П. Указ. соч.

10 Там же, с. 158.

в таких случаях, как правило, выступает в составе сложного слова: val'uškaveroset /-stolaset, где "стол" является синонимом veroset/ - "еда с валушками", "трапеза", а также olatjaveroset /сев./ - "с оладьями трапеза, еда"; opinjaveroset /сев./ - "обед /?/ - еда" /"обедняя пора" - по Далю/; kuusenjaveroset /сев./ - "кушанье - еда" /"трапеза"/.

Наряду со сложными словами, где первая часть является заимствованной, используются и чисто карельские названия: arkiveroset - "обычная, повседневная еда", "трапеза"; atrivoveroset - "трапеза-еда" /тавтологическое сложное слово: ateria + vero/; kunnivoveroset, mainivoveroset - "почестная /с почестями?/ трапеза"; kannikkaveroset - "хлебная /с хлебом?/ трапеза" / kannikka в его современном значении - верхняя часть, поверхность, край, корочка испеченного хлеба/. Таким образом, соотношение заимствованных и оригинальных слов в этой группе примерно равное.

Для обозначения "напитка", "чая" используются такого же типа сложные слова: kumkavetyset-"в кумке, в чашке водица"; samovuaravetyset - "в самоваре, самоварная водица". В отдельных случаях заимствование составляет вторую часть сложного слова: vatičäijyset - "в блюдечке чай", kuppičäijyset - "в чашке чай". Насколько нам известно, все приведенные сложные слова в повседневной, обычной речи в данном сочетании не встречаются.

В сегозерских плачах выявлены лишь единичные сложные слова такого рода: zautrokkaveroset /сев., сег./ - "завтрак-еда" /"трапеза"/; для обозначения чая: varenjavedyset /сег./ - " с вареньем водица", kip'atkavedyset /сег./ - "кипяток - водица". В южнокарельских плачах заимствований в такой форме и в таких сочетаниях нами не обнаружено.

Общекарельскими заимствованиями /в свадебных и внеобрядовых плачах/ являются слова kuušan'n'aizet - "кушанья" /"кушаньица"/; ukoššeeniet, ugoščenjat - "угощения"; kostinčat, gostinčat - "гостинцы". Последнее применяется и в повседневной речи карел, так же как и gost'ät -"гости", наравне с карельским vierahat - "гости".

Общими для всех регионов являются и заимствования, обозначающие названия алкогольных напитков: viina - "вино", viinavety-

set, viinavedyzet - "вино /винные/ водицы", часто с эпитетом vesselät - "веселые". На севере встречаются и другие названия: kapakkavetyset /сев./ - "кабачные /из кабака/ водицы". /Слово "кабак" - kapakka является общеупотребительным заимствованием для многих прибалтийско-финских языков/.

Своеобразное наименование "вина" /водки/ встретилось в плачах из Северной Карелии: kuǩsinavetyset - "из кувшина водица". В словаре В.И.Даля среди других значений слова "кувшин" находим следующее пояснение: "глиняный, стеклянный, металлический сосуд с крышкой", без подчеркивания того, что в нем содержалось и вино.Подтверждается это косвенно, приведенной в пример пословицей: "Спасибо тому зеленому кувшину, что развеял доброму молодцу кручину[11]. В плачах Федосьи Никоновой из б. Кестеньгского р-на /записи 1979-1981 гг., сделанные Н.А.Лавонен/использовано также оригинальное тавтологическое словосочетание viinasel'l'aset - "вино-зельице".

В Сегозерье встречаем выражение štopavedyset " в стопке /в штофе/ водицы". В свадебном плаче из Ругозера[12], где спрашивают о том, "каков жених, не пьет ли он вина", эта мысль выражена следующим образом: Ongo polien alda podnesittävien polu-štofa viinaveziraiškojen valloissa polivaiččiuduja - "/Он/ из-под полы в полуштофе поднесенными жалкими винными водицами не поливается ли /букв./ ?" /КП, 83/. Сама по себе фраза значительна и по использованию заимствований, и по семантике.

Карельских по происхождению слов для обозначения вина почти не обнаружено,если не считать двух словосочетаний в плачах Северной Карелии: kauppavetyset /сев./ - "торговые /магазинные/ водицы"; olutvetyset /сев./ - "пиво /пивные/ водицы".

Небольшая группа слов обозначает отдельные предметы туалета,

---

[11] Как уже отмечалось, многие заимствования, особенно в плачах северных карел, сохранили более ранние, древние значения русских слов /в большинстве своем уже вышедших из обихода/: "кумка", "валушка", "крута", "выжливый" и другие.

[12] Это регион, где можно обнаружить признаки и северно-карельской, и сегозерской плачевой традиции, т.е. своеобразный переход от одной традиции к другой. Такое явление наблюдается и в области всей духовной и материальной культуры.

одежды, что более характерно для плачей Средней Карелии: kauhtanasobažet, kauhtanaod'oožat /сег./ - "кафтан" - "одежды"; bašmakkazet /сег./ - "башмачки"; lenttazet /сег./ - "ленточки"; remenizet /сег./ - "ремешочки"; kablukkaizet /сег. / - "каблучки" и некоторые другие. Общими для плачей Средней и Южной Карелии являются слова собирательного значения: odiežat /тунг./, od'oožat, od'oožaizet /сег., юж./ - "одежды" /букв. "одеждушки"/.

В севернокарельских плачах обнаружилось весьма своеобразное сложное слово kruuttašomaset - "крута-одежда", где первая часть родственна русскому глаголу "крутить", "окручивать" - в значении "одевать, наряжать, убирать, рядить" /по Далю/. В словаре В.И.Даля дается и имя существительное - "крута́" с пометкой "стар" - "оклад, одежда". Поэтому вполне возможно, что слово было заимствовано именно в такой форме и в этом значении - "крута", "одежда" лишь с переносом ударения на первый слог.

Лексика, обозначающая внутреннее,душевное состояние человека, также представлена небольшим количеством заимствованных слов. Для Северной Карелии, которая, как уже замечено, в целом по части заимствований отличается от других локальных традиций, наиболее характерны слова kručinaiset - "кручинушки" ; opualaiset - "опалушки" /не в прямом его значении - опала, гнев, немилость, а в смысле "несчастье, страдания"/. Встречается слово opiitaiset наравне с более ранней формой заимствования - apieset - "обидушки". Только в плачах Ф.Д.Никоновой встретилось слово is's'uanaiset - букв. "изъянушки" в смысле "горе", "утрата", "несчастье". Иногда в значении имен существительных выступают русские прилагательные /фигурирующие в плачах и в своей определительной функции/ vesselyiset, vesselät - "веселье, веселые"; vieslövät, vieslevyiset - "вежливые" в смысле "ведающие, мудрые"; "вежество" в значении "счастье".

Многие из приведенных примеров убеждают в том, что семантика заимствованных слов претерпевает некоторые изменения, либо сужаясь, либо расширяя свои границы /"опалушки", "изъянушки", "вежливые" и т.д./. Например, в одном южнокарельском плаче /КП, 244/ слово surjoznoi - "серьезный" употреблено в

значении "сердитая", "грубая", "злая" /речь идет о жене сына, которая "слово скажет - как из пушки выстрелит"/. Такие примеры встретятся и в последующем изложении.

Из приведенных слов общекарельскими заимствованиями являются "кручины" и "обиды".

В плачах Сегозерья и Южной Карелии круг таких слов значительно шире: tuužimizet /сег./ - /от глагола тужить/ - "переживания", "заботы"; pečualat /сег., юж./ - "печали"; izvodazet /сег./ - "переживания"; gor'a /сег., юж./ - "горе"; tirpen'n'äizet /юж./ - "терпеньица" /больше в значении "страдания", "муки"/; zabottazet /юж./ - "заботушки"; suuhottaizet /юж./ - "сухота" /заботы, печали/. С противоположным значением заимствованных слов меньше - это čuastizet /сег., юж./- "счастьица"; ruadostizet /юж./ - "радости"; vesseldyksyöt /юж./- "веселье". В самых различных вариациях и формах выступают прилагательные с основой "печаль", "кручина": pečal'noit, pečualakkahat, pečualanalazet, kručinnoit, kručiivoit, kručinanalazet.

Отметим еще одну группу слов, выявленную в похоронных и внеобрядовых сегозерских и южнокарельских плачах, связанную с военной тематикой. Сюда входят такие слова, как suuret voinazet - "большие войны"- речь идет об Отечественной войне /1941-1945 гг./; vaskibul'kazet - "медные пулечки"; tureskoit tuluot - "турецкие огни" /явно более раннее заимствование/; soldatskoit vormazet - "солдатские формы"; vojennoit remenizet - "военные ремни" /т.е. солдатский ремень/; vintofkaizet - "винтовочки" /хотя в плачах - oruža, oružoi - "оружие, ружье"/; plenat - "плен".

В сегозерских плачах это обычно целые словосочетания, а то и фразы: kal'ennoloila streloila kuaznittih - "калеными стрелами казнили"; oružoista ostrelittih - "из оружия обстреляли"; okajannikat oskolkkoloilla obiidittih da okončittih - "окаянники /враги/ осколками обидели и убили /кончили/". Это все лексика, выбранная из плачей, записанных непосредственно после окончания войны /в 1946-1947 гг. в селах Ведлозеро, Колатсельга, Паданы, Сельги/. В Северной Карелии записи в те годы почти не велись, возможно, поэтому в плачах и не отразилась такая лексика.

Наиболее многочисленной, объединенной воедино тематической группой заимствованных слов является религиозно-культовая лексика, связанная с отправлением церковного богослужения, церковных ритуалов, совершавшихся в карельской среде только на русском языке. Такие заимствования свойственны плачевой традиции всей Карелии, и локальные различия касаются лишь их количественной стороны.

Общими, повсеместно встречающимися являются слова "икона" /ikona/, "образ" /oprasa, obrazat/; "молитва" /malittu, malitva/; "ангелы", "ангельские" /an'helit, an'helskoit/; "кадило", "кадильница", "ладан" /kлatel'ničča, luatana, gluadan/; "купель" /kupeli/; "крест" /risti/; "спасы" /часто в значении иконы - spuassuset/. К этой же группе слов относится "свечка" /svečkatulet/, в обыденном языке /и в плачах тоже/ употребляется карельское tuohus - "свеча".

Слово "аминь" в значении существительного выявлено только в севернокарельских плачах - часть сложного слова aminavetyset-"аминь-водицы" /для обозначения "воды", в которой крестили ребенка/. Впрочем, и другие из перечисленных слов в этом регионе чаще всего входят в состав сложных слов; особенно это относится к лексике, связанной с обрядом крещения: malittuvetyset - "молитвенные водицы"; kupelivetyset - "г купели /купельные / водицы", oprasavetyset - "с образами водицы", ristivetyset - "с крестом /для крещения?/ водицы" и т.д.

Заметим, что в севернокарельской традиции религиозно-культовая лексика встречается реже, чем в плачах других регионов. Их можно обнаружить лишь в свадебных плачах, посвященных "крестным родителям" /слова, относящиеся к ритуалу церковного крещения/, и в отдельных похоронных причитаниях. Такое положение, возможно, объясняется несколько формальным отношением населения Северной Карелии к церковной обрядности и в целом к христианской религии. Да и церквей здесь было относительно мало, только в волостных центрах[13].

---

[13] Часто на несколько деревень действовала одна церковь. По рассказам людей старшего поколения, в отдельные деревни священник наезжал 1-2 раза в год, и во время такого приезда крес-

К обрядово-культовой лексике можно отнести и такие заимствования, как "поклоны" /poklonaiset/, "милости" /miilostizet - юж./, "прощеньица" /proskeniet, prosken'n'at/, "благословеньица" /blahosloven'n'azet/, "ангельские" /angel'skoit - сег., юж./, "монастырские" /manasterskoit- сег./, "кланяться" /klaniuvukšennella - сев./, "благословить" /odblahoslovie, blahoslovie/,"молиться" /otmolie - сев./ и т.д.; иногда используются целые словосочетания - kolokonnoit trezvonat - "колокольный /-ые/ трезвон /-ы/".

Среди остальной массы заимствований трудно выделить еще какие-либо строго определенные тематические группы, это слова из самых различных областей жизни человека и природы. Например, силы стихии представлены такими словами, как tuučču, tuučča /общек./ - "туча", vietrazet /сег., юж./ - "ветерочки"; строения или их части: kuuričča /общек./ - "курица" /деталь крыши/, venčat /сег., юж./ - "венцы"; stupen'n'at /общек./ - "ступеньки".

Можно еще отметить слова, применяемые для обозначения дороги:doroga, toroka /общек./; trakta, juama, d'oama /сег., юж./; proijindahovut - "ходы, по которым пройти" /имеется в виду дорога, по которой нужно проехать в дом жениха/; uuličča "улица" в значении и "улицы", и "двора".

До сих пор анализировались в основном имена, обозначающие названия предметов, явлений, понятий, лиц и т.д. И это не случайно, так как среди заимствованной лексики они занимают ведущее место. Среди остальных классов имен примерно в равной степени представлены имена прилагательные в функции эпитетов-определений и глаголы или имена действия.

тил всех родившихся, венчал поженившихся, отпевал умерших за этот период и т.д. Сурхаско Ю.Ю. Карельская свадебная обрядность /конец XIX- начало XX в./ Л., 1977, с. 164-166. Кроме того, на севере Карелии было распространено раскольничество, особенно в районе Кестеньги и в Поморье, это так называемые "староверы","островитяне" /suarelaiset/ и другие раскольничьи группы,не признававшие официальной церкви. О раскольничестве см., например: Дружинин В.Г. Старообрядческая колонизация Севера. - В кн.: Очерки по истории колонизации Севера. Пг., 1922, с. 69-76.

Заметим, что наблюдается большая разница /по регионам/ в количестве заимствованных глаголов, которых больше всего в сегозерских плачах /более пятидесяти/, около сорока глаголов в южнокарельских и немногим более двадцати в севернокарельских.

Тематика заимствованных глаголов самая разнообразная: izmeniydyä /сег./ - "измениться"; kuutaija /сег./ - "укрыть", "укутать"; smiettie /общек./ - "думать"; ukoroija - "укорять"; karavuulie /сег., юж./ - "караулить; igraija /юж., сег./ - "играть; uccie /сег.,юж./ "учить"; duumaija /общек./ - "думать" и др.

Из заимствованных имен прилагательных /в функции эпитетов-определений многие являются общекарельскими: vesselät - "веселые"; ostal'noit /dostalit, posliedn'oit/ - последние"; utalat, udaloit - "удалые"; zakonnoit, sakonnovoit /otsakonnoit /- "законные", в смысле предписанные законом, традицией. Только в севернокарельских плачах встречаются tovol'noiset - "довольные" в значении "обильные", "щедрые", "с достатком"; viešlövät - букв. "вежливые" в значении "мудрые", "знающие" от древнего значения слова /по Далю - въежа - "знающий, сведущий, ученый"; въежливець - "почетное звание колдуна, знахаря на свадьбе"/[14].

Количество заимствованных эпитетов-определений значительно возрастает в плачах Сегозерья /здесь их обнаружено около 50; им несколько уступают южнокарельские плачи/. В обоих традициях это слова с самыми различными значениями: javnoit /сег./ - "явные", "открытые"; tainoit /сег., юж./ - "тайные"; sirotskoit /сег./ - "сиротские"; sujomnoit /сег. / - "суемные"; inomanernoit- букв. "иноманерные", т.е. "необычные"; truudnoit /юж./ - "трудные"; gruuboit /юж./ - "грубые"; pečal'noit /сег., юж./- "печальные"; izmenättömät / сег., юж. / - "неизменные, безызменные"; vejivečnoit /сег., юж./ - "вековечные".

В использовании заимствованных эпитетов-определений в сегозерской и южнокарельской традиции много общего. Прежде всего, они чаще выступают в качестве постоянных определений или постоянных эпитетов, т.е. относятся к одному и тому же определяемому слову, составляя с ним единое целое: rodiimoit randazet - "роди-

---

[14] См. также Конкка У.С. Табу слов и закон иносказания.., с. 176.

мые бережочки" /в значении "родная сторона"/; pobiednoi rukkazeni - "/спо/бедная горюшица".

Иногда такое словосочетание полностью состоит из заимствованных слов, чаще всего составляя единое целое и в русском языке: duboovoizet stolazet /сег./ - "дубовые столики" /ср. в русских песнях- "стоят столики дубовые"/; svetošnoit čuajuzet /юж./ - "цветочные чаи"; kamfarnoit muilazet /сег., юж./ - "камфарные мыльца"; polnoit pohvaalanimyöt /сег./ - "полные похвальные имечки"; kolokonnoit trezvonazet /сег./ - "колокольные трезвонушки" /вместо "звон"/, krasnoderev'annoit škatulkazet /сег./ - "краснодеревянные шкатулочки". Часто в таких словосочетаниях соблюдается единая аллитерация: viernoit viestizet /сег., юж./ - "верные весточки"; obnovitut od'oozat /сег./ - "обновленные одеждушки"; otloosažet od'oožat /сег./- "атласные одежды"; opal'noit ovet /сег./ - "опальные двери" /т.е. такие, за которыми ожидает несчастье, беда,- в свадебном плаче это дверь, за которой совершается обряд "оберега"/; sroogoit srokkaizet /юж./ - "строгие сроки" /т.е. "мало времени", "маленький срок"/; krepkoit karavuulazet /сег., юж. /- "крепкие караулы" и другие.

В сегозерских плачах нередко в одной и той же фразе выступают рядом и русское заимствование /эпитет/, и его карельский эквивалент: duboovoit da tammizet stolazet - "дубовые да дубовые столики"; kivizetti kaamennoit sercazet - "каменные" да каменные сердечки; dostalitti, jällinjälgimmäizetti, posledn'oit minuuttakodvazet - "остальные и из последних последние, последние минуты-порушки"; vihannatti, zel'oonoit, molodeckoit igäaigazet - "зеленые да "зеленые", молодецкие /в значении молодые/ порушки /возраст/".

В отдельных случаях и определение, и определяемое слово являются однозначными, семантически равными: kylmät osl'oziimoit kyynälvedyzet /сег./ - "холодные "ослезимые" слезы-водицы"; tuulenviemät vietrazet /сег./ - "ветром уносимые ветерки"; vahahernehin valujat voskovoit tuohušvečkazet - "восковыми горошинками стекающие "восковые" свечи-свечечки"; rosklatkoila roskladitut - "на /ра/складки разложенные" /речь идет о заплетении волос в две косы/.

В такого рода тавтологических словосочетаниях могут объединяться однокоренные слова различных классов /имена прилагательные с существительными; глаголы с названными именами, с наречиями и т.д./. Такая тавтологичность значительно усиливает общую эмоциональность и экспрессивность плачей, заостряет внимание на высказанной мысли.

Заимствованная лексика, функционируя в чужом языке, подчиняется его законам, претерпевает определенные изменения. Отметим здесь лишь некоторые, наиболее существенные грамматические особенности заимствованных слов в плачах.

В целом для всей карельской плачевой традиции характерно активное использование заимствованной лексики в системе словообразования в целях обогащения словарного запаса плачей и расширения его семантических возможностей. Особенно активным является процесс создания сложных слов, где русское слово в сочетании с карельским образует новое слово: ostuutasanat - /сев./- "остудные" /букв./ слова", т.е. грубые, резкие; narotakunta /сев./ - "народ-община"; kuuriččalintuset /сев., сег./ "птицы, сидящие на "курицах" /деталь крыши/"; svečkatulet /сев./ - "свечи-огни", т.е. "огонь горящей свечи";kangašzeml'azet, peskuzeml'azet /сег./ - "боровая /сухая/ земля", "песчаная земля"; soloveilinduzet - /сег., юж./ - "соловьи-птички" и т.д.

Образуются слова специфически ритуального назначения, требующие пояснения /для современного слушателя/. Например, oržiotkuazat - "грядка-отказ" - это отказ сватам, женихам. Дело в том, что в соответствии с ритуалом "сваты" не имели права пройти за "грядку" избы без особого приглашения.Иногда они получали отказ сразу же, стоя за "грядкой". Такой отказ и означает приведенное слово. Tuuččupäivät /общек./ - "пасмурный, ненастный / с тучами/ день"; обычно это день, когда увозят невесту в дом жениха; orožoimiehyöt /общек., с вариациями/ - "с оружием мужчины", т.е. "солдаты".

Часть таких сложных слов целиком состоит из заимствований: kanunapruasniekkaiset /сев./ - "канун-праздники" /обозначает и "поминки", и "праздник" по Далю/; viečerastolaset /сев./ - "вечерние столы", т.е. "вечерняя еда", "ужин"; listatumuagazet

/сег./- "листы бумаги"; poslapovieskat - /сег./ - "приглашение" /"повестки с послами жениху и сопровождающим его лицам"/.

В севернокарельской и сегозерской традиции распространены тавтологические сложные слова /обе части которых равнозначны, синонимичны/: okn'atulet /сев. / - "огонь-огни" или "огненные огни"; oprasaikonat /сев./ - "образа-иконы"; viinasel'l'azet /сев./ - "винозелье"; uuliččapihazet /сег./ - "улица-двор" /"уличная улица", "двор"/; vol'avaldazet /сег./ - "воля-волюшки" /"вольные волюшки"/; huomenešuutrennikkazet /сег./ - "утренние утреннички" / может обозначать и "утренние заморозки"/; svečkatuohukšuot и tuohušsvečkazet /сег./ - "свечи-свечки"; tuulenvietrazet /сег./ - "ветры-ветерки" /"ветряные ветры?"/.

Такие сложные слова придают тексту образность, вносят в плач особый эмоциональный настрой, усиливают его экспрессивность и, кроме того, расширяют возможности соблюдения аллитерации.

В южнокарельских плачах нет таких тавтологических сложных слов, но в них встречаются тавтологические словосочетания, не обнаруженные в плачах других регионов: uččimazie učitella - "выученных обучивать"; tirpen'n'äzii tirpellä - "терпеньица терпеть"; sluužbazii sluužii - "службицу служить"; jamskoit juamazet "ямские ямушки /дороги /" и т.д.

При рассмотрении некоторых категорий заимствованных слов /глаголы в плачах Северной Карелии, глаголы и прилагательные в Сегозерье/ мы наблюдаем интересную закономерность: многие из них в карельском тексте получают русские префиксы: o-, ot-, u-, po- и другие /даже если они вообще не употребляются в русском языке с данным словом/, при этом такой префикс редко влияет на семантику заимствованного слова. Вот некоторые примеры: oplahoslovie - "благословить"; ostupoija - "ступать", "идти"; osl'oziimoit - "слезные"; pobiednoi - "бедная"; ukrasiivoi -"красивый"; uširookoi - "широкий" и т.д. Причем в севернокарельских плачах из всего количества заимствованных глаголов с префиксом o-, ot- зафиксировано более половины: ostupoija - "ступать", "наступать", "идти"; otmolie - "/от/-

молить"; ottuumaija - "/от/думать" в значении "подумать", "думать".

Чем объяснить такое явление? С точки зрения поэтической, художественно-изобразительной применение подобного рода префиксов вызвано необходимостью поддержания аллитерации текста. Ведь иногда исполнительница вынуждена соблюдать довольно длинную аллитерационную цепочку, состоящую в севернокарельских плачах из 20 и более созвучных слов. Словарный же запас на "o" в языке /и в плачах в том числе/ не слишком велик. Иногда такой префикс получают и имена отыменные - существительные и прилагательные: ostolpa-"столб"; otsakonaiset - "законушки"; ottuumaset - "думушки"; okasimatoin /от слова "сказать"/ - "несказанные".

С точки зрения лингвистической подобную огласовку, например, в словах oplahoslovie, ostolpa, можно бы объяснить тем, что прибалтийско-финским языкам не свойственно сочетание двух согласных в начале слова, и поэтому для нейтрализации их привлекается гласная /такое явление наблюдается в венгерском языке/. Но в большинстве случаев заимствованные слова начинаются с одной согласной /"думать", "молиться", "сердиться", "закон" - ottuumaija, ottuumaset, otmolie, otserdiutuo, otsakonaiset/, а в плаче получают префикс o-, ot-, Таким образом, не исключая лингвистической точки зрения, приемлемым для плачей можно считать и предыдущее объяснение - поддержание сквозной аллитерации текста.

В плачах Сегозерья, кроме того, в такой огласовке участвуют различные гласные звуки. Например, глагол "делать" выступает с самыми различными префиксами, не всегда удачными с точки зрения русского языка, иногда придающими слову совершенно иной смысл, чем имел бы глагол в родном языке: udielaija, izdielaija, oddielaija, obdielaija, podielaija - все они в контексте обозначают "сделать, изготовить".

В отдельных случаях русский префикс утрачивает гласный звук, что опять же противоречит общей закономерности карельского языка: spoln'aija - "исполнить". Возможно, здесь плакальщица стремилась к максимальному созвучию рядом стоящих слов: prozbazija spoln'aija - "просьбицы исполнять".

В севернокарельских плачах заимствованные глаголы чаще всего выступают в форме, обозначающей многократность, иногда моментальность действия: kovoriksennella - "говорить, разговаривать" /много раз/; krassuiksennella - "красоваться"; opiitiksennella-"обижать"; klaniuvuksennella -"кланяться"; ottorkuiksennella -"торговать /продавать/"; tuumaileksennella - "думать" и т.д. Применение их в такой форме, возможно, связано с общей тенденцией языка карельских плачей к деминутивности и множественности и в тех случаях, когда речь идет об одном предмете, явлении, одноразовом действии. Они встречаются иногда и в значении однократного действия: otviettie - "ответить"; /ot/blahoslovie - "/от/ благословить".

Формы, указывающие на многократность действия, в сегозерских и южнокарельских плачах встречаются крайне редко /обнаружено всего несколько случаев/: roskoliksennella /сег./ - "колоть", "расколоть"; objaviksennella /сег./ - "объявлять"; kataiksennella /сег./ - "кататься"; tirpellä - /юж./ - терпеть; učitella /юж./- "учить, поучать"; jiäviksennellä /юж./ - "являться".

В сегозерских плачах используется еще одна интересная глагольная форма с суффиксами -/i/čččie, -ččietei:učudaiččiete - "почудись, покажись" /обращаются к умершему, прося его показаться хоть во сне; обращает на себя внимание и префикс u-, использованный явно в целях соблюдения аллитерации: hot' unuzissa učudaiččiete - "хоть во сне покажись, почудись"/; pereidieččie - "перейти"; podoidieččie - "подойти"; izvedieččie - "известись" /от страданий, горя/ и т.д.

В южнокарельских плачах русские глаголы выступают в форме возвратных /с карельскими суффиксами/: raaduijakseh - радоваться"; vesseliäkseh - "веселиться"; prostittokseh - "проститься" /или "попросить прощения"/.

Функции заимствований в языке плачей неоднородны. Основной среди них следует считать обогащение лексики плачей, расширение ее выразительных возможностей. Этому способствует и участие иноязычных элементов в системе словообразования. Заимствования широко используются в качестве синонимов к карельским лексемам, образуя оригинальные синонимические ряды. Например:

artteli, joukko, karja, kerähmöizet, oposa, parvi, stuata - "артель", "группа", "семья", "стадо", "собраньица", "обоз", "стая", "стадо"; zeml'azet, muldazet, muahuzet /сег./ - "земелька"; škatulkazet, luarizet, lippahat /сег., юж./ - "шкатулочки", "ларчики", "сундучки"; umazat, mielet - "ум, разум"; sirotskoi, sirotta, armotoin - "сиротский, сирота"; pomogaimah, auttamah - "помогать"; duumaija, smiettie, toivuo - "думать", "надеяться" и многие другие.

Говоря о функциях заимствованной лексики, нельзя обойти молчанием еще одну важную особенность карельских плачей. Это касается соблюдения в них многочисленных табу. По определению Д.К.Зеленина[15], одним из средств табуизации являются заимствования. Как соотносится наш материал с табу плачей? Создается впечатление, что большая часть заимствований не имеет прямого отношения к табу. Но не исключено, что первоначально заимствования из русской лексики вносили в язык, в семантику плачей момент новизны, таинственности, усиливали ритуальную предназначенность лексики плачей, которая "должна была отличаться от общеупотребительной речи в силу тех верований, с которыми связаны словесные табу"[16].

В качестве же потайных, иносказательных названий различных терминов родства заимствования встречаются редко, обнаружены лишь единичные слова: uččimaizeni - "мной обученный" /для обозначения понятия "дитя"/; rotija, otrotija - "родившая" /мать/. В плачах Сегозерья для обозначения отдельных лиц, подлежащих обязательной табуизации, используются русские термины: "мама" /mamazeni/; "тата" /tatazeni/; "родители" /rodiit'el'at/; "подружки" /podruugazet, druuguzet - встречается и в южнокарельских плачах/. Считать ли такие случаи своего рода табуизацией или, наоборот, расшифровкой табу? Вопрос остается пока открытым.

Заимствованная лексика участвует в поддержании соответ-

---

15 Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии.- Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1929-1930.Т.УШ-1Х.

16 Конкка У.С. Табу слов и закон иносказания.., с. 178.

ствующей аллитерации текста. Использование, например, созвучных словосочетаний типа viernoit viestizet - "верные весточки" и других /см. с. 108/ в плачах Южной и Средней Карелии значительно облегчает задачу соблюдения аллитерации. В отдельных случаях, особенно в плачах Сегозерья, такие словосочетания могут состоять из трех-четырех слов. Например:

ulgozet ukrasiivoit uulicapihazet - "наружные красивые уличные дворы /улицы/";

kaksinkerdazet krepkoit karauulat - "двукратные крепкие караулы";

valgiet privol'noit vol'avaldazet - "белые привольные воли /вольные/ волюшки";

pehmieh peskuzeml'azeh pereberaijah - "в мягкую песчаную земельку переводят";

občoi omakundane oboidittih - " общая родия обошла" /в тексте глагол имеет значение "подошла"/;

polvenalazet polnoit proškenʼn'aiset- "пониже колен полные прощеньица" и т.д.

В отдельных случаях в одном предложении можно обнаружить более половины заимствованных слов: uččijazieni uulicazila uhodieten /сег./ - "на улицы /двор / своих /меня/ выучивших ухожу";pobednoin iččeni polnoit pohvaalanimyöt näillä podoidinda kerroilla pot'er'aijakseh /сег./ - "/спо/бедной самой полные похвальные имечки в этот подход /на этот раз/ потеряются"; elä udrua utkalinnuista uččimattomilla uččimilla uko - roidavaksi azeta /сег./ - "несчастную уточку-птицу необученной /в смысле невоспитанной/ выученным на укор не отправляй". Такие случаи, повторяю, встречаются только в Сегозерье, где заимствованная лексика используется наиболее активно.

В силу того что проблемы заимствований ни в устной поэзии в целом, ни в плачах еще не изучены, ответ на возникающие в связи с этим многочисленные вопросы предстоит выяснить при дальнейшем исследовании материала с привлечением заимствований в языке всей устной поэзии карел, сопоставлении их с языком русской народной поэзии, а также обиходной речью.

Список сокращений

АКФ - Архив Карельского филиала АН СССР

КП - Карельские причитания. Подготовили А.С.Степанова, Т.А.Коски. Петрозаводск, 1976.

общек. - общекарельские

сев. - севернокарельские

сег. - сегозерские или среднекарельские

тунг. - тунгудские /ныне Беломорский район/

юж. - южнокарельские

Т.И.Сенькина

К ВОПРОСУ О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ РУССКОЙ, КАРЕЛЬСКОЙ И ФИНСКОЙ СКАЗОЧНЫХ ТРАДИЦИЙ /СЮЖЕТ "ПОДМЕНЕННАЯ НЕВЕСТА"/

В ряде сказочных сюжетов у народов, находящихся на протяжении длительного времени в тесных культурных взаимосвязях, имеется много сходных черт, которые нередко являются результатом контактных взаимодействий. На эту особенность бытования народных сказок в свое время обратил внимание В.М.Жирмунский: "...распространение сказок от одного народа к другому путем заимствования - факт совершенно несомненный. Игнорирование его привело к тому, что очень часто ученые принимали за чисто национальные черты те, которые являются международным сказочным достоянием"[1]. На необходимость разграничения типологически сходных произведений и тех, которые стали похожими из-за длительных творческих контактов народов, указывает литовская фольклористка Б.Кербелите[2]. По ее мнению, разрешение этой сложной проблемы возможно на основе изучения развития конкретных произведений. "Если в фольклоре разных народов обнаруживаем сходные сказки, для которых теоретически возможны и иные пути развития

---

[1] Жирмунский В.М. К вопросу о международных сказочных сюжетах.- В кн.: Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979, с. 336-337.

[2] Кербелите Б. О причинах сюжетного сходства некоторых литовских и восточнославянских сказок. - В кн.: Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981.

/т.е. если два или несколько народов из многих возможностей выбрали одну и ту же/, то их можно считать плодом собственного творчества, свидетельством контактов этих народов"[3].

Анализ процесса взаимовлияния в фольклоре народов, относящихся к разным этническим группам и не родственных по происхождению и языку, поможет глубже изучить межэтнические контакты, вникнуть в общечеловеческие идеалы, отраженные в фольклоре, понять национальную специфику жанра, пути взаимообогащения сказочных сюжетов, проследить на конкретном материале, каким образом происходит переосмысление формулы "чужое - свое".

Большой интерес в этом плане представляет изучение некоторых сказочных сюжетов, широко распространенных среди русских, населяющих территорию Карельского Поморья, и их соседей - карел и финнов.

Определение общезначимого фонда идейно-художественных средств фольклора как искусства, сближающего, а не разъединяющего народы,- одна из основных задач исследования межнациональных фольклорных связей.

Несмотря на генетические, этнические и языковые различия, русские, с одной стороны, карелы и финны - с другой, с незапамятных времен взаимно обогащали духовную культуру друг друга. Это связано в первую очередь с тем, что они издавна проживают в тесном соседстве. Обмен духовными ценностями стимулировали торговые и экономические связи, существовавшие между этими народами. Процессу взаимообогащения народной культуры способствовал тот факт, что Финляндия продолжительное время находилась в составе Российской империи. Проживание на одной территории русских и карел способствовало заключению брачных союзов между ними. Известно, что ряд русских сказочников Карелии, особенно из Поморья, являются потомками от смешанных браков русских с карелами. Яркий пример тому - замечательный русский сказочник-помор М.М.Коргуев.

В репертуаре многих исполнителей Карельского Поморья встречаются сюжеты, малораспространенные в общерусской сказочной традиции, но пользующиеся большой популярностью у карел и финнов.

---

[3] Там же, с. 245.

Попытаемся проследить процесс контактных взаимодействий в этом районе на примере одного сказочного сюжета "Подмененная невеста или жена" /А-Т 403 А/.

В Карельском Поморье зарегистрировано двенадцать вариантов этой сказки[4]. Интерес к ней у исполнителей поддерживался на протяжении большого промежутка времени, в течение которого производились здесь записи фольклорного материала. Она встречается как у исполнителей с большим сказочным репертуаром /М.Коргуев, П.В.Миккова, Е.М.Савин/, так и у тех, от которых записано по одной-две сказки. Устойчивая популярность сказки "Подмененная невеста" в Карельском Поморье не случайна. У соседей поморов - карел, зарегистрировано тридцать девять сказок данного сюжета[5]. В Финляндии эти сказки также популярны. В фольклорном архиве Общества финской литературы насчитывается сорок пять вариантов сказки "Подмененная невеста"[6].

Знаменательно, что русские тексты, представленные по публикациям из других районов страны, немногочисленны и имеют отдаленное сходство с поморскими[7]. Существенно отличаются от поморских и две сказки данного сюжета, записанные в Пудожском районе[8]. Это дает право говорить об определенных закономерностях в специфике бытования данного сюжета в Карельском Поморье.

Сравнение поморских сказок "Подмененная невеста" на синхронном уровне с карельскими и финскими, а также с русскими

---

[4] См. табл. 2 в конце статьи.

[5] Записи карельских сказок "Подмененная невеста" хранятся в Архиве Карельского филиала АН СССР. /Далее: АКФ, коллекция, ед. хр./ Ссылки на использованные в статье тексты приводятся в табл.2.

[6] Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. /Arkisto/. Helsinki. /Далее: SKS. Arkisto/. Ссылки на использованные в статье тексты приводятся в табл. 1.

[7] Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трех томах. М., 1957, т.II, №264. /Далее: Аф./; Великорусские сказки в записях И.А.Худякова. М., 1964, № 116. /Далее: Худ./.

[8] АКФ, 19/47, 12/61.

позволяет установить некоторые особенности в способе исполнения функций, тематическом наполнении сюжетной схемы, трактовке образов сказочных персонажей и использовании внесюжетных элементов, которые свидетельствуют о знании поморами как русской, так и карельской и финской версии сюжета и о творческом использовании их в своей исполнительской деятельности. Кроме того, данный сюжет, представляя большой научный интерес в решении выдвинутой проблемы, не был предметом специального изучения в фольклористике. Большим подспорьем в работе могут служить наблюдения над данным сюжетом, приведенные У.С.Конкка в комментариях к текстам в сборниках карельских народных сказок[9].

Известно, что сюжет А-Т 403 А бытует как в виде отдельной сказки, так и в контаминации с сюжетами А-Т 409 /Мать-рысь/; 450 /Братец и сестрица/; 480 /Мачеха и падчерица/; 510 А /Золушка/; 510 В /Свиной чехол/; 511 /Одноглазка, Двуглазка, Трехглазка/; 533 А /Подмененная царевна/; 707 /Чудесные дети/ и рядом других.

В связи с тем что все зарегистрированные в Поморье сказки о подмененной невесте представляют собой не контаминированные с другими сюжетами тексты, для сравнительного анализа из карельских и финских сказок были отобраны те, в основе которых только сюжет 403 А. К тому же известные в общерусской сказочной традиции малочисленные варианты данного сюжета также выступают в виде отдельной сказки.

Для того чтобы нагляднее представить каждую из четырех /общерусской, поморской, карельской и финской/ версий сюжета, даем краткое содержание их. Общерусская версия /на основании сравнительного анализа текстов, известных по публикациям/ выглядит следующим образом. У царя сын и дочь. Брат, убаюкивая сестру, в песне обещает отдать ее замуж за Зарю-царевича, берет с собой портрет сестры, по которому Заря-царевич влюбляет-

---

[9] Карельские народные сказки. Изд. подготовила У.С.Конкка. М.-Л., 1963, с. 505-506. /Далее: Карельские сказки, 1963/; Карельские народные сказки. Южная Карелия. Издание подготовили У.С.Конкка, А.С.Тупицына. Л., 1967, с. 496. /Далее: Карельские сказки,1967/.

ся в нее. Царевич с нянькой и ее дочерью едут на свадьбу, в дороге нянька превращает девушку в утку и подменяет своей дочерью. Брата сажают в тюрьму. Утка прилетает навестить его, об этом узнает Заря-царевич, сжигает кожушки, возвращает царевне прежний облик, наказывает няньку с дочерью.

У карел, по наблюдениям У.С.Конкка, имеются две версии данного сюжета, южнокарельская и севернокарельская. В них сохранились более архаические по сравнению с общерусскими элементы сказки. Основное содержание севернокарельской версии сюжета сводится к следующему. После смерти родителей брат с сестрой живут вместе. Брат предлагает сестру в жены царевичу. Сестра отказывается выйти замуж до тех пор, пока не износятся предметы, принадлежавшие родителям. Едут в лодке к царевичу. К ним в лодку просится Сюоятар, по-иному трактует слова брата, превращает девушку в утку, а сама занимает ее место. Брата сажают в тюрьму. Девушка готовит для царевича подарки. Просит /в стихотворной форме/собачку доставить их по назначению. Царевич узнает правду. Сюоятар наказывают.

Южнокарельская версия имеет незначительные отличия от севернокарельской, они заключаются в появлении коллизии "мачеха - падчерица" вместо "Сюоятар - героиня" и противница в них превращает девушку не в утку, а в лебедя.

В финских сказках наряду с иными версиями также имеется четко оформившийся сказочный текст, сходный с поморскими и карельскими вариантами. Брат после смерти родителей нанимается к царю в конюхи. Рисует на стене конюшни портрет своей сестры, царевич влюбляется в нее. Брат везет сестру по морю к царевичу. В лодку просится Сюоятар, по-иному трактует слова брата, бросает девушку в море, сама занимает ее место. Брата сажают в тюрьму. Ночью девушка, закованная в цепи, выходит из моря, интересуется здоровьем брата. Царевич узнает правду, освобождает девушку, наказывает Сюоятар.

Как видно из краткого описания содержания сказки, бытующей у этих народов, карельские и финские варианты имеют больше сходного между собой, нежели с общерусской версией сюжета, что объясняется многими причинами, главными из которых можно считать генетическое и языковое родство. Поэтому при дальнейшем сравнении они часто будут стоять в одном ряду. Русские сказки Карельского

Поморья представляют собой сплетение мотивов перечисленных версий данного сюжета. Характерный для карельских и финских сказок запрет родителей не покидать родного дома, выраженный в следующей форме: "Мать, умирая, наказывает: нельзя ни продавать, ни сжигать, что оставлено родителями"[10], - присутствует и в поморских сказках: "Татуха да мамка сказали никуда не ездить, вместе живите"[11]. Из родительского запрета логически вытекает нежелание сестры покидать "родительские уголочки", которое присутствует в ряде карельских, финских и поморских сказок: сестра не хочет ехать, "пока не сотрется порог отца, не сотрется жернов отца"[12], сестра не соглашается выйти замуж, "пока не изотрется ручной жернов отца да матери, не изотрет подолом сарафана порог, отцом сделанный"[13]; девушка не хочет выходить замуж, " пока не сломается материнская прялица, пока в подполье маминого жернова хватит"[14]. Трудно определить, сказочная традиция какого народа повлияла на другую в изображении древней мотивировки нежелания сестры выходить замуж. Скорее всего, вначале она присутствовала везде, но, забытая в русской среде, сохранилась в Поморье.

Как видно из описаний различных версий сюжета, в них поразному трактуется мотив "брат предлагает сестру в жены царевичу". Поморские сказки демонстрируют знакомство с русской и карельской версией. В них встречается и убаюкивание сестры братом с использованием колыбельной песни, и хвастовство на пиру с предшествующим в некоторых случаях запретом хвастать ею, иногда обе эти разновидности встречаются в одном тексте /2п, 12п/[15]. В поморских и карельских вариантах отсутствует

---

10 Satuja ja legendoja. Helsinki, 1976, s. 191-196.

11 АКФ, 29/47.

12 Suomalaiset kansansadut. Ihmesadut I. Helsinki, 1972, s. 181-185.

13 Карельские сказки, 1963, 19.

14 АКФ, 29/47.

15 Цифрами в скобках обозначаются номера использованных для сравнения текстов /с буквой "п" - поморские варианты, без буквы - карельские и финские/. Основные сведения об этих текстах приводятся в таблицах 1, 2.

характерная для финских сказок служба героя в качестве конюха у царя, которая объясняется в них социальной причиной: после смерти родителей брат с сестрой живут так бедно, что брат вынужден наняться в работники к царю. В данном мотиве во всех вариантах есть эпизод, где брат рисует на стене или на дверях конюшни портрет своей сестры, по которому король влюбляется в нее.

Вполне вероятно, что этот мотив, сходно рассказанный во всех рассмотренных вариантах финских сказок, привнесен позднее. Он мог появиться в народных версиях сюжета в результате его литературной обработки.

Наибольшее сходство поморских сказок сюжета "Подмененная невеста" с карельскими и финскими прослеживается в изображении пути, по которому герои отправляются на свадьбу к царевичу /королевичу/. В известных русских сказках этот мотив полностью отсутствует.

Во всех карельских, финских и поморских вариантах брат и сестра путешествуют на свадьбу по морю в лодке или на корабле. Трижды к ним на судно просится антагонист в образе Сюоятар или другой злой женщины /в карельских и финских сказках/ и Бабы-Яги /Ягибовны/ или мачехи /в поморских/. Почти во всех них антагонист напускает на героев глухоту и по-иному трактует сестре слова брата. Сходство поморских вариантов с карельскими и финскими в трактовке данного мотива при полном отсутствии его в русских версиях сюжета дает основание утверждать факт заимствования его поморскими исполнителями из карельских и финских сказок. Сравнительный анализ образа антагониста, проведенный ниже, подтвердил наши предположения.

Поморским вариантам знакомы различные виды перевоплощения героини в результате злого намерения противника. В одних она превращается, как в большинстве карельских и русских сказок, в птицу /утку или лебедя/, в других - аналогично финской версии сюжета - оказывается на дне моря, закованная в цепи.

Способы, благодаря которым героиня дает о себе знать в поморских вариантах, сходны с карельскими и финскими: выйдя на берег из моря, она спрашивает у пивоваров /или у других лиц, имеющих отношение к царевичу/ о здоровье брата; обернувшись из

птицы в девушку, навещает его в тюрьме.

Однако формы выражения этих способов в сравниваемых вариантах существенно отличаются друг от друга.

В поморских сказках наиболее поэтичной формой обращения к пивоварам является причитание: "... кожушки сняла, сидит и плачет, и причитывает:

Что вы, пивоварушки, пиво варите?
Ивану-царевичу на свадьбу спешите?
А все-то во городе молодцы спят.
Везде до одного спят.
А мой брателко не спит.
Один мой родименький не спит,
Сидит в тюрьме подземельной,
Ронит слезы горючие,
А яга-то баба ягишна,
Да Ивана-царевича топчет, по горницам ходит,
На стуле-бархате сидит[16].

В других поморских вариантах героиня причитывает у тюрьмы, куда посажен брат:

Все клюшники спят,
Все фарисейники спят,
Все пивоварушки спят.
Один мой брателка не спит,
Один родименький не спит,
Сидит в тюрьме подземельной,
Ни еденья ему, ни питенья -
Уходила яженя-бабисна тебя и меня[17].

В большинстве карельских и финских сказок просьба девушки также выражена в стихотворной форме. Но чаще всего она обращается с ней не к пивоварам, а к собачке, персонажу, неизвестному в данном сюжете в поморской сказочной традиции:

---

[16] Русские народные сказки Карельского Поморья. Петрозаводск, 1974, №20. /Далее: Русские сказки, 1974, №20/.

[17] АКФ, 56/35.

Пукки-пакку - собачка,
Сбей замок, открой ворота,
Пусти брата навестить[18].

Или она просит собачку отнести подарки цареву сыну, с помощью которых дает ему знать о своем существовании:

Пийли, пийли, моя пятнашка,
Пийли, маленькая моя собачка!
Отнеси это в изголовье царева сына,
Чтоб в замке челядь не слышала,
Чтоб двери не открывались,
Чтоб петли не скрипнули[19].

Девушка выходит из моря греться и разговаривает с собачкой:

Скажи мне, маленькая собачка,
Что теперь мой единственный, любимый
Брат делает, он лучший слуга короля[20].

Сказочный персонаж собачка в карельских и финских вариантах обладает свойствами тотемного животного, покровительствующего роду героини, является ее чудесной помощницей. В поморских вариантах в связи с иными способами, благодаря которым героиня дает о себе знать, появление собачки не оправдано, и поэтому она в них отсутствует. Но этот пример, однако, не свидетельствует о том, что данный персонаж чужд поморской сказочной традиции. Так, например, поморами была полностью усвоена карельская сказка, отсутствующая в общерусском сказочном репертуаре, где также имеется персонаж собачки, обладающей функциями тотемного животного[21].

В сказках, записанных на территории Финляндии, в той версии сюжета, где девушка, закованная в цепи, выходит из моря, иногда упоминается, что она должна стать женой водяного. В

---

[18] Satuja ja legendoja, s. 191-196.

[19] Карельские сказки, 1963, 19.

[20] Suomalaiset kansansadut, s. 181-185.

[21] См. сказку № 35 из сб.: Карельские сказки, 1963 и комментарий к ней на с. 511, а также № 59 из сб. : Русские сказки, 1974 и комментарий к ней на с. 357.

сказке "Черная и белая невеста", записанной в Средней Финляндии, этот мотив разработан очень подробно[22]. В поморских вариантах о сватовстве водяного к героине упоминаний нет, но в ряде сказок указывается на зависимость девушки от водяного. Так, например, в одной из них она спрашивает разрешения у водяника навестить брата[23], в другой об этом упоминается лишь в ремарке исполнителя: "Она уж там на цепи скована у водяника"[24].

Отрывочные упоминания о водяном, неразвитость этого образа в поморских вариантах при существовании традиционного персонажа в облике водяного в сказках соседнего народа также могут свидетельствовать о знакомстве поморов с финскими вариантами сюжета.

Способы возвращения героине человеческого облика в поморских сказках аналогичны описанным в карельских и финских текстах. В том случае, когда она превращена в птицу, царевич сжигает птичьи перья, оставленные ею во время свидания с братом, в другом он разрубает цепи, которыми героиня была скована. В некоторых поморских вариантах, как и в финских, уточняется способ перерубания цепей, о котором знает или сама девушка, или кто-либо из ее чудесных помощников. Так, например, бабушка-задворенка советует царевичу взять в кузнице косу, которой рубят золото и серебро, и бить цепи этой косой[25]. В финской сказке, записанной в Приботнии, сама девушка советует царевичу отломить от семи жердей концы, сделать из них нож и им разрубить цепи[26].

Завершение сказки в поморских вариантах также ближе к карельским и финским, нежели к русским. Почти в половине из них противницу героини сжигают в бане, такой конец характерен для всех карельских и финских вариантов данного сюжета, в то время

---

22 Suomalaiset kansansadut, s. 181-185.

23 АКФ, 56/35.

24 АКФ, 29/39

25 АКФ, 29/47.

26 SKS. /Arkisto/. Ojansuu H. a/ 28

как в русских текстах традиционная форма расправы - привязывание к хвосту необъезженного жеребца.

Наличие в карельских, финских и поморских вариантах сюжета бани как места расправы с антагонистом при отсутствии ее в общерусских сказках можно объяснить в какой-то степени тем ритуальным значением, которое придавалось бане карелами, финнами, а также русскими, населяющими северо-западные районы России. Большое количество материалов собрано этнографами о невестиной бане как части свадебного обряда у этих народов. Имеются интересные сведения об оберегах и запретах, связанных с посещением бани, о ее магических функциях. Изучение взаимовлияния фольклорных и этнографических традиций на примере бани у этих народов, несомненно, представляет большой научный интерес. Мы ограничимся лишь указанием на эту взаимосвязь, благодаря которой в фольклоре карел, финнов и поморов /в данном случае/ бане придается очистительная функция.

Итак, сравнительный анализ сюжета "Подмененная невеста" в поморских, карельских, финских и русских сказках показал, что в сказочной традиции Карельского Поморья известны различные версии его, бытующие как среди русских, так и среди карел и финнов. Факт широкого распространения и устойчивого интереса к данной сказке у поморов, несмотря на то что в настоящее время в русской сказочной традиции она почти не встречается, можно объяснить, с одной стороны, широким бытованием ее у соседей поморов - карел и финнов, и, с другой - наличием в русском сказочном репертуаре сказки со сходным сюжетом.

Примеры художественного наполнения сюжетной схемы, приведенные выше, свидетельствуют о творческом использовании поморами некоторых сказочных приемов карел и финнов, отсутствующих в русской сказочной традиции. Взаимовлияние и взаимопроницаемость в сказках "Подмененная невеста" прослеживается и на уровне сказочных персонажей.

Образы главных действующих лиц /героини и ее брата/ даны в рассмотренных сказках соответственно их национальной традиции.

Так, например, чудесные свойства героини в поморских вариантах, как и в общерусской сказочной традиции, заключаются в ее необычном внешнем облике: "Есть у меня сестра, по колени

ноги в серебре, а по локоть руки в золоте, а по косицам часты мелки звездочки. А куды ступит, там серебро, а куды плюнет, там золото"[27]. "У ней один след золотой, другой серебряной, когда смеется, то вокруг рта золото вьется, а если плачет, то из глаз жемчуг сыплется"[28].

В большинстве карельских сказок данного сюжета чудесные свойства героини заключаются в ее мастерстве. Она кладет под подушку царевичу сшитые ею необыкновенные рубашку и полотенце, по которым он узнает о ее существовании.

В рассмотренных финских вариантах, там, где царевич влюбляется в изображение героини, сделанное ее братом, подробные описания внешнего облика отсутствуют, указывается только, что девушка необычайно красива.

Можно привести еще множество примеров, подчеркивающих национальное своеобразие карельских, финских и русских сказок в трактовке образов героев сюжета "Подмененная невеста". Но в связи с иными задачами статьи обратимся к сказочному персонажу, в изображении которого наглядно прослеживаются черты взаимодействия сказочных традиций этих народов. Им является образ антагониста - персонажа, наиболее активного по сравнению с другими действующими лицами сказки.

В отличие от тех русских сказок, где противницей героини является нянька с дочерью /Аф. 264; Худ. 116/, во всех поморских вариантах это - Баба-Яга /Ягишна, Ягисна-бабисна, Ягибовна/, в большинстве карельских и финских сказок - Сюоятар /Syöjätarakka, Syvätäri/. Иногда ее функции исполняет mustalaisakka-"цыганка или черная женщина" /3/; piru - "черт" /1/; hikulais akka - "потная, жена беженца" /2/. В ряде случаев Сюоятар выступает в облике мачехи /4/. По наблюдениям У.С.Конкка, данный образ наиболее характерен для Южной Карелии. Общеизвестно, что Баба-Яга и Сюоятар генетически не родственны, имеют различное происхождение[29].

Баба-Яга традиционных русских сказок не является в отличие

---

[27] АКФ, 56/181.

[28] Русские сказки, 1974, № 20.

[29] Карельские сказки, 1963, с. 21.

от Сюоятар представительницей чужого для героев рода. В конечном счете она всегда оказывается их помощницей. Несмотря на то что изучением генезиса этих образов занимались представители различных научных направлений, их наблюдения и выводы представляются нам убедительными, так как подтверждаются самим сказочным материалом. С их помощью можно объяснить причины взаимовлияния поморской сказочной традиции, с одной стороны, и карельской и финской - с другой. Яга, по мнению В.Я.Проппа, является одним из действующих лиц обряда посвящения, она - охранительница царства мертвых, изображается иногда людоедкой[30]. Однако, несмотря на угрозы, часто исходящие от нее, она наделяется функциями чудесного дарителя. Яга в русских сказках - представительница того же рода, что и мать жены героя, она часто является его тещей. Сюоятар - всегда женщина из чужого рода. Авторы немногочисленной литературы, посвященной образу Сюоятар[31], подчеркивают, что это - злое существо, змея, связанная с водной стихией, телесное воплощение всего плохого, иногда ее деятельность ассоциируется с деятельностью сатаны - piru , ее происхождение связывают со словом syö - едящий. Некоторые ученые видят в ней людоедку. Помимо сказок Сюоятар встречается в карельских и финских заклинаниях на ушиб камнем, укус змеи, в "Калевале"- в рунах о змее, но, в отличие от сказок, она предстает в них не в человеческом облике, а соответственно мифологическим представлениям народа. У.С.Конкка, анализируя эти заклинания, приходит к выводу, что "очевидно, мифологическое существо Сюоятар первоначально связывали с водной стихией.., в заклинаниях на укус змеи Сюоятар всегда изображается плывущей по волнам"[32].

Вполне вероятно, что в период матриархата Сюоятар являлась одной из богинь стихий, превратившись позднее в злое существо,

---

[30] Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

[31] Krohn K. Lapalieto Syöjätär - Suomalainen tiedeakademia. Esitelmät ja pöytäkirjat. Helsinki, 1912; Hako M. Das Wiesel in der europaischen volksuber lieferung mit besonderee Beruckichtigung dee finischen Tradition.- FF$ N 167, Helsinki, 1956, s. 57-64.

[32] Карельские сказки, 1963, с. 23.

телесное воплощение всего плохого. У.С.Конкка прослеживает родственные связи карельской Сюоятар и саамского мифологического существа оцце-аккь, ацек /паук-женщина, лягушка-женщина/. Но в отличие от Сюоятар, которая не только причиняет людям зло, но и оставляет после себя зло, после смерти женщины-лягушки остаются предметы, пригодные для использования их человеком: "где у лягушки отпала голова, тут образовался красный мох, употребляемый лопарями для подстилки детям в зыбке, а где упали ноги, тут - черный мох, употребляемый при делании карбасов"[33]. Данный пример свидетельствует о сохранении у саамов более древних представлений, связанных с деятельностью аналогичного карельским сказочного персонажа.

Сравним деятельность Сюоятар и Бабы-Яги в карельских, финских и поморских вариантах сюжета "Подмененная невеста". Впервые мы встречаемся с Сюоятар, когда она трижды просит героев взять ее с собой в лодку, пугая в противном случае напустить на обоих глухоту и слепоту. В поморских вариантах поведение Бабы-Яги полностью соответствует описанному выше: "А Ягицна по наволоку бежит и кричит: "Куды, молодец, поехал, возьми меня, не возьмешь, глухоту и слепоту напущу"[34]. Во всех рассмотренных текстах брат с сестрой берут ее, нарушая иногда запрет никого не сажать, исходящий в одном случае от покойной матери /3/; в другом - от короля /царя/, к которому брат везет свою сестру /1, 8п/. Но чаще всего как в карельских и финских, так и в поморских сама сестра выражает нежелание взять в лодку Сюоятар, Бабу-Ягу, мотивируя иногда это словами: "... зло из зла выходит, зло из семени зла"[35] или: "Плохое из плохого рождается, из семени плохого мужика"[36]. Иногда она пытается обмануть брата. На вопрос, кто это кричит, отвечает, что это пастухи. Исполнитель при этом добавляет: "Ее сердце чуяло беду"[37]. Попав в лодку,

---

[33] Там же, с.22.

[34] АКФ, 55/4.

[35] Карельские сказки, 1963, № 19.

[36] Suomalaiset kansansadut, s. 181-185.

[37] Satuja ja legendoja, s. 191-196.

Сюоятар, так же как и Баба-Яга, садится вместо девушки грести "Яга-баба села на весла, брата посадила на середину и сама стала грести"[38]. Иногда она просит об этом, еще не сев в лодку: "Возьми в лодку, буду грести и рулить"[39]. Данная характеристика антагониста сближает ее с мифологическим образом Сюоятар карельских и финских заклинаний, примеры которых приводились выше. Противница героини во всех сравниваемых вариантах обладает сверхъестественными способностями. Первое, что она делает, очутившись рядом с героями,- напускает на одного из них или на обоих глухоту и слепоту. В некоторых сказках указывается способ, которым она пользуется при этом: "Сюоятар надела на уши девушке иглы"[40]. Piru велит девушке присосаться к ее ладони, после чего она становится глухой и слепой /1/; Баба-Яга втыкает брату сонные булавочки /5п/. Затем она по-иному трактует слова брата, ее требования часто имеют четкую формулировку, особенно это относится к карельским и финским вариантам: "Выколи себе глаза, сломай себе руки, прыгни в море, обернись черной уткой"[41]. "Выкопай глаза, поднимайся, бросайся в море"[42]. В поморских вариантах форма приказа более упрощенная, типа :"одевайся и в воду бросайся"[43]. В большинстве случаев девушка без сопротивления выполняет приказ Сюоятар, Бабы-Яги, а сама противница /или ее дочь/ занимает место девушки, надевая ее платье. Иногда принятие облика героини происходит с помощью заклинания. Сюоятар ударяет веслом по воде и говорит:"Твой вид мне, мой - тебе"[44]. Эту, несомненно, древнюю форму перевоплощения поморские варианты не сохранили. В ряде карельских, финских и поморских сказок имеются сведения, характеризующие Сюоятар, Бабу-Ягу как людоедку. Так, например, нежелание героини вновь принять человеческий

---

38 АКФ, 29/47.

39 Satuja ja legendoja, s. 191-196.

40 Ibib., s. 191-196.

41 SKS. /Arkisto/ . Järvinen N. III, a/21.

42 Suomalaiset kansansadut, s. 181-185.

43 АКФ, 124/83.

44 Suomalaiset kansansadut, s. 181-185.

облик или вернуться во дворец связано со страхом перед антагонистом. Иногда на это указывается прямо, девушка боится, что Сюоятар съест ее:"Ну, теперь меня эта Сюоятар съест"[45]. Страхом перед силой Сюоятар объясняется поведение царевича в тех вариантах, где он после возвращения невесте человеческого облика прячет ее до расправы с противницей в избушке /5/; "приводит в скрытые горницы, закрывает под замок"[46]; "приводят красавицу, чтобы ягишна не видела"[47]. В одном из карельских вариантов родители царевича, зная о подмене, молчат, так как боятся, что Сюоятар съест их обоих /10/.

Таким образом, приведенные примеры свидетельствуют о том, что в поморских сказках о подмененной невесте также поддерживается представление об антагонисте в образе Бабы-Яги, Сюоятар как о людоедке, что является одним из ярких признаков ее враждебности не только к роду героини, но и жениха. Данная функция, свойственная русской Бабе-Яге в других сказочных сюжетах, в дальнейшем ходе событий не осуществляется, и она чаще всего становится чудесным помощником героя. В сказках о подмененной невесте Сюоятар, Баба-Яга при удобном случае вновь пытается навредить героине, в таких вариантах сюжет 403 А соединяется с другими, например, с сюжетом 409 /Мать-рысь/.

Расправа с Сюоятар в карельских и финских сказках всегда одна и та же: ее сжигают в бане. В сказках дается подробное описание приготовления этой бани, перед ней обычно роют глубокую яму, насыпают туда порох, кладут сухие ветки, лапник, льют смолу и т.д., покрывают яму красным сукном, а затем ведут по этому сукну Сюоятар. В пути она, как правило, гордится оказанными почестями:"Смотрите, как ведут единственную царскую невестку, постелили красные сукна"[48]. В большинстве поморских вариантов данного сюжета Бабу-Ягу также сжигают в бане. Описание приготовления такой бани аналогично приведенному выше: "Иван-царевич

---

[45] Kultarengas korvaan. Helsinki, 1971, s. 216-221.

[46] Satuja ja legendoja, s. 191-196.

[47] АКФ, 55/4.

[48] Kultarengas korvaan, s. 216-221.

приказал яму выкопать. Выкопали яму, положили пуд соли, смолы, пороху да сукно наверх. А Иван-царевич повел по сукну в байну"[49]. Эта форма расправы с антагонистом характерна для карельских и финских сказок данного сюжета, в русских сказках противницу, как уже говорилось, обычно привязывают к хвосту необъезженного жеребца, расстреливают на воротах или используют иную форму наказания, что также имеет место в поморских сказках. Использование бани в мотиве расправы, отсутствующее в русских сказках, можно считать усвоенным из сказочной традиции карел. Однако последующий мотив - образование из остатков Сюоятар различных насекомых, птиц и т.д., причиняющих человеку беспокойство, - непосредственно вытекающий из предыдущего эпизода сжигания, в поморских сказках не присутствует. В то же время в карельских и финских сказках сохранились отголоски древних этиологических рассказов о происхождении природы. Из остатков Сюоятар появляются: "из больших пальцев на ноге - вороны, из больших пальцев рук - сороки, из ногтей - змеи, из ушей - вороны"[50]; Сюоятар сует безымянный палец в дверку и говорит:"Пусть отсюда выйдут черви тлена, гады земли, извечный гнус воздуха кусать царева сына"[51]. Она кричит:"Вши - из боли, блоха-из моих болей, медведи -из моих пяток"[52]. Поморские сказки, отражая в основном общерусскую сказочную традицию, не усвоили мотив, не характерный для русских волшебных сказок, хотя рудименты этого мотива с попыткой переосмыслить его имеются в поморских вариантах рассматриваемого сюжета: Яженя кричит /из бани/: "Ивану-царевичу лягушки-скакушки на шею"[53]. В некоторых карельских сказках Сюоятар высовывает в дверку, имеющуюся в стене бани, свой палец, из которого и образуются комары, мошкара. В одном из поморских вариантов "Яженя-то и кричит /из бани/: "Иван-царевич, вытяни ты меня хоть за мезинёк"[54]. Однако далее мотив не раз-

---

49 АКФ, 55/4.

50 Suomalaiset kansansadut, s. 181-185.

51 Карельские сказки, 1963, № 19.

52 SKS. / Arkisto/. Keränen E., a/ 77.

53 АКФ, 56/35.

54 АКФ, 54/4.

вертывается.

Таким образом, сравнительный анализ показал, что Баба-Яга поморских сказок сюжета "Подмененная невеста" имеет больше сходных черт с образом Сюоятар, чем со сказочным персонажем Бабой-Ягой, известным из общерусской сказочной традиции. Это стало возможным благодаря хорошему знакомству поморов с карельской сказочной традицией и наличию ряда аналогичных функций у антагонистов в русских сказках. Иногда Сюоятар и Баба-Яга в сказках "Подмененная невеста" выступают как у русских, так и карел и финнов в образе мачехи. Чаще всего этот персонаж встречается у русских, а также у карел из Южной Карелии. В подобных случаях в сказках возникает коллизия "мачеха - падчерица". Однако функции мачехи аналогичны функциям персонажей, рассмотренных выше. Возможно, коллизия "мачеха - падчерица" возникла позже, примером тому служит появление ее у карел на границе с русским населением, а именно в Южной Карелии, о чем пишет и У.С.Конкка в комментарии к карельской сказке[55].

Итак, сравнительный анализ русских, карельских и финских сказок сюжета "Подмененная невеста" позволяет сделать ряд выводов о специфике бытования их на территории Карельского Поморья..

Популярность этой сказки в Поморье поддерживается широким распространением ее у карел и финнов.

На основе проведенного исследования можно констатировать творческий характер использования поморами карельских и финских вариантов сюжета.

Наряду с мотивами, характерными для русской сказочной традиции, в поморских сказках имеются и такие, которые заимствованы из карельских и финских. Можно предположить, что некоторые из них имели место и в общерусском сказочном фольклоре, но, полностью забытые в нем, вновь появились в поморских вариантах благодаря наличию их у финнов и карел. Другие являются результатом прямого заимствования, которое стимулировалось отражением в сказках сходных природных условий, а также труда и быта соседних народов.

О знании поморами карельских и финских вариантов сюжета "Подмененная невеста" свидетельствует ряд эпизодов, которые,

---

[55] Карельские сказки, 1963, с. 506.

являясь чужеродными для русской сказочной традиции, носят в поморских вариантах рудиментарный характер.

Творческое использование в Карельском Поморье сказки соседних народов прослеживается и на уровне сказочных персонажей.

Действия антагониста в облике Бабы-Яги в поморских сказках, не имея аналогий в общерусской сказочной традиции,почти полностью совпадают с поступками Сюоятар. Данное явление можно объяснить хорошим и давним знакомством поморов с карельскими и финскими сказками.

Сравнительный анализ сказки свидетельствует о древних и прочных контактах двух соседних народов в области фольклорного творчества.

Таблица 1

№ п/п	Год записи	Место записи	Исполнитель	Выходные данные
1	1853	Приботния	Неизвестен	SKS./Arkisto/. Järvinen N. III, a/ 21
2	1883	Приботния	Неизвестен	SKS./Arkisto/.Keränen E., a / 77
3	1884	Приботния	Неизвестен	SKS./Arkisto /. Krohn K., 1396
4	1890	Приботния	Неизвестен	SKS. /Arkisto/. Ojansuu H., a/ 28
5	1895	Средняя Финляндия	Ю. Силандер	Suomalaiset kansansadut, s. 181-185
6	1935	Салми, Суоярвский р-н	Т.С.Рантси	Satuja ja legendoja, s. 191-196
7	1940	Пелдожа, Пряжинский р-н	В.А.Гордеев	Карельские сказки, 1967, № 15
8	1948	Войница, Калевальский р-н	А.С.Богданова	Карельские сказки, 1963, № 19
9	1968	Вокнаволок, Калевальский р-н	А.И.Липкина	Kultarengas korvaan, s. 216-221
10	1968	Вокнаволок, Калевальский р-н	А.Ф.Мякеля	Kultarengas korvaan, s. 165-169

Таблица 2

№п/п	Год записи	Место записи	Исполнитель	Выходные данные
1п	1935	Калгалакша	К.Е.Редькина	АКФ, 55/4
2п	1935	Калгалакша	А.Д.Ефремова	АКФ, 56/181
3п	1935	Калгалакша	Н.А.Редькина	АКФ, 56/35
4п	1938	Сумпосад	П.Т.Пашина	АКФ, 29/39
5п	1938	Сумпосад	Е.В.Рохмистова	АКФ, 29/47
6п	1938	Вирма	Ф.В.Попова	АКФ, 29/79
7п	1938	Сумпосад	А.С.Никитина	АКФ, 29/12
8п	1948	Кереть	Е.М.Савин	АКФ, 58/1
9п	1948	Кереть	Е.И.Ладина	АКФ, 58/35
10п	1956	Коросозеро	А.П.Митрякова	АКФ, 79/914
11п	1965	Пóньгома	П.В.Миккова	АКФ,124/83
12п	1968	Сумпосад	А.И.Суслонова	АКФ,126/110

Н.Ф.Онегина

ВЕПССКИЕ ВОЛШЕБНЫЕ СКАЗКИ О НЕВИННО ГОНИМЫХ

Объектом исследования данной статьи является вепсская волшебная сказка, которая до сих пор не привлекала внимания ученых. Ее изучение затруднено отсутствием научного сборника текстов[1].

В рукописном фонде АКФ хранится более 300 вепсских сказок[2], в языковедческих работах русских и финских ученых опуб-

[1] Известный отечественный сборник "Вепсские сказки" Г.Власьева под общей редакцией Н.П.Андреева /Петрозаводск, 1941/ включает 39 сказок, исполненных на русском языке Ф.С.Смирновым,вепсом по национальности. /Записи 1936 г., АКФр, кол. 115/. /Предмет нашего исследования - сказки, рассказанные на вепсском языке. - Н.О./.

[2] Нерасшифрованные сказки находятся в фоноархиве ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР. Эти фонды пополнены автором статьи в 1980-1982 гг. за счет записей от вепсов Прионежья, Вологодской и Ленинградской областей/90 сказок/.

ликовано около 200 текстов[3]. В репертуаре вепсов представлены все жанровые разновидности сказок[4]. Наиболее популярны в среде вепсов волшебные сказки. Мной рассмотрен лишь один цикл, сказки о невинно гонимых. Сюда относятся сюжеты:"Чудесные дети", "Мачеха и падчерица", "Золушка".

Основными компонентами сюжета в волшебной сказке являются функции[5]. Следовательно, сравнение сказок по трем видам испытаний /предварительному, основному и дополнительному/ дает довольно четкую картину сходств и различий в разработке сюжетов.

Начнем с общеизвестной сказки "Чудесные дети" /СУС 707/. Выделим две версии этого сюжета, условно называемые нами русской и западноевропейской[6].

Русская версия[7]

Чудесных /золотых/ сыновей царицы подменяют зверятами; ее закупоривают в бочку и бросают в море /вредительство/. Сын, спрятанный царицей, вырастает в бочке и разламывает ее, плененные освобождаются, попадают на берег /ликвидация начальной беды/. Сын, применяя магические способности, строит дворец, дом и т.п. /трансфигурация/.

---

[3] Список изданий и сокращений см. в конце статьи. Первые публикации сделаны Э.Леннротом в середине прошлого века. См.: Om det' nord-tschudiska språket. Akademisk Afhandling som med den Vidtberömda Historisk Filologiscka Fakultetens vid Keisert Alecanders Universitetet i Finland Samtycke till offentling granskning framställes af Elias Lönnrot. Helsingfors, 1853.
/Здесь опубликовано восемь сказок, записанных Леннротом в 1832 г. от северных вепсов в Карелии/.

[4] Нами составлен аннотированный каталог вепсских сказок рукописного фонда АКФ, а также изданных текстов.

[5] Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969, с. 16.

[6] В "Указателе" сказочных сюжетов по системе Аарне - Андреева. Л., 1929 /далее: АА/ вторая версия не выделена. См.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979. /Далее: СУС/.

[7] Наименования и обозначения функций даются по работе В.Я.Проппа "Морфология сказки", с. 127-132. Об этнографической основе сюжета 707 см.: Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. М., 1958, с. 169-170.

Герой узнает об исчезнувших братьях /похищены - вредительство/. Мать печет колобки на своем грудном молоке /волшебное средство изготовляется/, с их помощью братья найдены /ликвидация беды/.

Чтобы привлечь внимание царя, герой приобретает диковинки, весть о них доходит до царя, он приезжает, признает жену и детей /узнавание/, наказывает виновников бедствия, возобновляет брак.

Западноевропейская версия

Детей царицы подменивают и бросают в воду. Оклеветанную царицу заточают /вредительство/. Детей спасают /ликвидация начальной беды/. Они, живя у спасителя, взрослеют, строят дом, выращивают сад /условно - трансфигурация/.

Недостает разных диковинок. Братья отправляются добывать их и не возвращаются /они околдованы антагонистом - вредительство/; сестра отправляется на поиски. Героиня встречает дарителя, выдерживает испытание, в результате чего добывает диковинки /ликвидация недостачи/ и оживляет братьев.

У вепсов, как и у карел, чрезвычайно распространена русская версия названного сюжета[8], а западноевропейская трактовка в известных нам вепсских записях отсутствует. Здесь не буду приводить примеры структурно-синтагматического анализа текстов[9], скажу лишь, что в вепсско-русской параллели, как и в карельско-русской, обнаруживается исключительное сходство не только в описании постоянных элементов /функций/, но и переменных, особенно в тех сказках, где хорошо сохранилась сказочная обрядность[10].

---

[8] У северных карел бытует и западная версия, известны пять вариантов. У.С.Конкка отмечает близость подобной версии к финским сказкам. См.: КНС 1, примеч ние к № 49. Подтверждением высказанной мысли является сделанный мной структурно-синтагматический анализ данной версии. См. приложение № 2.

[9] Примеры даны в приложении 1.

[10] См.: АКФв, оп. 43, № 103; АКФв, 56/25; NÄKVM, № 5, 85 - Прионежье; Фонотека, 2624/10, NEV, I, № 32; NÄKVM, N 196, NVM, № 59 - Ленинградская обл.; NVM, N 55 - Вологодская обл.

Давняя историческая связь вепсской, карельской и русской сказочной прозы, обеспечившая общность сюжетосложения, не снимает вопроса о местных и национальных особенностях. Вепсская сказка вышеназванного типа отличается реалиями местного быта и трансформациями. Вот как чаще всего изображено в сюжете повторное вредительство: "Царевич приказывает посадить жену с новорожденным в бочку и бросить в Онего" или "Баба-Яга бросает ее с детьми в Онего". Выбравшись на остров, герой применяет свои магические свойства и "строит мост через Онего". Такая деталь характерна для северных, прионежских вепсов /Шелтозеро, Шокша, Каскесручей, Залесье/[11].

Функция трансфигурации почти везде претерпела бытовую замену. Известен один вариант, где вспоминается постройка золотого дворца[12], в остальных же произошла бытовая замена: шалаш, изба, хоромы или даже кирпичный дом.

Упоминания о волшебных диковинках встречены только в трех вариантах:"Вдруг появилась река, а в ней течет молоко и кисель" /NVM, № 55/ или "Появилась река, а в ней течет вино, мед и молоко" /Фонотека, 2624/10/. Ср. традиционное из русских народных сказок: "Река молочная, берега кисельные". Герой добывает жеребцов, у которых "гривы золотые, а хвосты серебряные"; свинью с поросятами, у которых "рыла золотые, хвосты серебряные, в ноздрях жемчужины" /NÄRVM № 196/. Во всех остальных случаях добываются диковинки весьма прозаические с точки зрения волшебной сказки, но не крестьянина: корова или целое стадо, свинья,

---

[11] Это замечено мной еще в двух вариантах изучаемого сюжета из местности Pervakel /ныне с. Урицкое Ленинградской обл./ Если отвлечься от определенного сюжета, то подобных примеров из вепсских сказок Прионежья можно привести множество: "Сидит старик и плачет". Из слез горемыки образуется "... Онежское озеро", которое топит богача /АКФв, 57/20/; "Большое рыбное Онего бьется о берег" /АКФв, 58/20/;"Собрались на Онего рыбу ловить" /АКФв, 58/33/; "Ехали они по Онего, и их настиг ветер" /оп. 43, №299/; "Старик 30 лет ходил на Онего рыбу ловить"/оп. 43, №103, с. 70/; "Девушка идет купаться на Онего" /АКФв, 58/19/; "Со дна Онего поднялся водяной" /АКФв, 58/19/; "Стал он воду пить из Онего. Пил-пил, его за бороду схватил кто-то..." /оп. 43,№103, с.72.

[12] АКФв, 56/25.

жеребенок, конь, порой богатырский.

Сказочный герой обычно имеет какие-то внешние отличительные признаки. В русской сказке изучаемого типа читаем: "... принесла трех сыновей: по колен ножки в золоте, по локоток ручки в серебре и на кажной волосиночке по скаченой жемчужинке" /АКФр, 147/10/.

В вепсских вариантах изредка еще встречается развернутая внешняя характеристика чудесно рожденных детей: "Kädet kyn'ambres-hessai kuldaiž̌ed, d'augat polvhessai hobedaižed". "Руки до локтя золотые, ноги до колен серебряные" /NÄKVM, № 24/; "Ноги /у них/ серебряные, руки золотые, на затылке месяц сияет, во лбу солнце горит" /NEV, № 32/; "Спереди солнышко, сзади луна, на каждой волосинке по жемчужинке"/Фонотека, 2624/10/. Запись конца прошлого века дает еще одну амплификацию в описании волшебного героя:

"Edes päi pastab,	У них "впереди солнце печет,
Tagana kudai kuštab,	Сзади луна светит,
Kaikkuttšes hibusudes	На каждом волоске
Žemtšugjyvä rippub,	По жемчужинке висит,
Korva-agjäiziš t'ähthäižed".	З в е з д о ч к и н а м о ч к а х у ш е й". /Разрядка моя.- Н.О./. NÄKVM, № 196.

В более поздних записях вепсов уже нет пространных характеристик, упоминаются "золотые" дети, но чаще это "богатыри" или просто "здоровые молодцы". Устная традиция вепсов заметно теряет своеобразные признаки в обрисовке героя.

Интересно следующее наблюдение. В сюжетах о невинно гонимых используются элементы этнологического рассказа: ведьма, привязанная к хвосту жеребца, растерзана: "Где упала ее нога, там - кочерга, где рука, там - грабли, где з.., там - дерн, где голова, там /стала/ скала, куда упала ж.., там - болото, куда глаз, там - трясина" /АКФв, оп. 43, № 103, с.77/[13].

---

[13] То же самое с небольшими вариациями см.: Фонотека, 2628/1; АКФв, 56/7. Этот же мотив, характерный для вепсской сказки, обнаружен и в русском тексте - АКФр, 6/108.

В карельской сказке из частей тела Сюоятар вырастает болотная трава и кочки /Syöjättären kaklat/[14], разумеется, затрудняющие крестьянину покос в низинах, а еще больше вредят человеку насекомые и гады лесные, якобы появляющиеся после смерти ведьмы[15].

Вероятно, образная ткань вепсской сказки имеет более древнюю основу, так как в ней еще не разграничены четко понятия добра и зла. Изучая поэтику жанра, важно отметить, что отличия в характеристике героев находят отражение в способах исполнения функций и приводят к образованию национальных вариантов.

Известна целая серия сказок "О мачехе и падчерице", отдельные из них считаются характерными только для русского фольклора, например "Морозко" /АА 480[x] В/ или "Девочка и мышка" /АА 480[x] С/. Но эти сюжеты бытуют и в среде вепсов. Начинаются они с изгнания неродной дочери из дома /вредительство/.

Девушка проходит испытание /косвенное или прямое/, обнаруживает положительные качества: трудолюбие, кротость, доброту - и в результате получает материальное вознаграждение.

Затем отправлена из дому мачехина дочь, ленивая и грубая. Она реагирует на все отрицательно и не получает ожидаемого вознаграждения.

В изучаемых сказках мачеха не сама изводит падчерицу, а отдает на растерзание злым силам, олицетворенным в образах Морозко, медведя, яги, ведьмы, чудовищных стариков и т.п.

Этот древний мотив, отражающий взаимоотношения человека с духами, демоническими существами, в соединении с социальным мотивом мачехи - падчерицы определяет структуру изучаемого сказочного типа. В основе первого хода - изображение добродетелей падчерицы, во втором - противопоставление грубости и не-

---

[14] АКФк, 65/90, 121; 72/97.

[15] В представлении сказочников, всякий гнус на земле, всяческое зло произошло от Сюоятар: комары, мошки, гадюки и т.д. - См.: SKS, II, с. 135; SKSjT, с. 134; КНС 1, 19, 20; варианты архивные отмечены в КНС 1, с.22 . Подробнее о совпадении функций Сюоятар и Сатаны в сказке см.: Онегина Н.Ф. Русско-карельские фольклорные связи /из опыта изучения общности поэтики волшебных сказок/.- В кн.: Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1980, с. 54-55.

радивости мачехиной дочери, отсюда негативность исхода /подарок-наказание/. Анализ конкретного материала показал, что вепсские и карельские варианты "Морозко" совпадают с русскими сказками Карелии и Севера не только по структуре, но и текстологически. Однако следует отметить и своеобразные интерпретации, встречающиеся порой в вепсском фольклоре.

В одном из вариантов говорится, как Мороз, одарив девушку за кротость шубкой и валеночками, просит: "Девочка, выходи за меня замуж!" Та удивлена: "... у нас ведь нет лошади, как мы поедем в церковь венчаться". Мороз ушел, привел лошадь, полный сундук одежды, сели они в сани и поехали. Ехали, ехали, солнце начало светить: Мороз растаял, а девочка поехала домой"[16].

Типичная для русских и карел трактовка сюжета 480^{x} С /игра в прятки с медведем/ встретилась у вепсов только один раз /NVM, № 26/. Во всех остальных случаях враждебный испытатель - старик - колдун, который с наступлением зари исчезает, погибает или рассыпается золотом. И хотя всегда помогает девушке благодарная мышка-помощница, все же у сказки есть свой особый колорит. Сюжет насыщен реалиями местного быта: старики /иногда их несколько/ просят девушку: "Испеки калитки, свари рыбу, накорми ухой, истопи баню" и т.п.

Наиболее интересен в этом отношении вариант, демонстрирующий полную бытовую замену в сюжете "Мачеха и падчерица" /NEV, I, №2/.

Дочь старика - красавица, всякую работу исполняет хорошо, но мачеха недовольна падчерицей, и старик вынужден отправить ее в Питер, "в люди". Она зарабатывает много и шлет отцу деньги. Возвращается домой, а собачка лает: "Старикова дочь едет домой в шелках и серебре!"

Отправляют в Питер мачехину дочь:"Пусть и она добудет себе одежду и денег". Традиционен негативный исход. Нерадивая дочь плохо живет на чужбине, мать зовет ее домой, а собачка лает: "Старухина дочь едет в телеге, только косточки стучат!" Перед нами еще одно доказательство изменчивости традиционной

---

[16] Зайцева М., Муллонен М. Образцы вепсской речи. Л., 1969 , № 95.

сказки в устах сказителя.

Творческой переработке подверглась и сказка "Пряхи у проруби" /480 А/. Схема сюжета, составленная на основе вепсского и русского материала, выглядит так.

Героиня отправлена мачехой на поиски утерянного предмета /веретена, кудели, кольца и т.п./. Предварительное испытание предопределяет получение даров и волшебного помощника /просьба - исполнение/.

Силы демонического мира испытывают девушку работой. Она выдерживает испытание, благодаря волшебным помощникам избегает гибели, получает искомое и материальное вознаграждение.

Из дому отправляется родная дочь. При первой встрече с потенциальным дарителем она проявляет отрицательную реакцию и основное испытание не выдерживает, взамен вознаграждения - наказание.

Фрагменты сказок вепсов, карел и русских отражают сходство синтагм основного испытания.

"Яги-баба говорит: "Истопи баню и вымой моих детей, так отдам тебе веретено". Дала ей решето - воду носить. Девушка решетом носит воду, вода вытекает. Прилетела птичка и говорит: "Замажь, замажь, девушка". Девушка взяла глины и залепила глиной, воду наносила и пришла в избу: "Бабка, истопила баню. Как позвать твоих детей?" - Скажи так: "Шижли-выжли, в баню!"... Пришли ящерица и всякие гады лесные. Она их вымыла". - NEV, I, № 5 / тот же мотив; NÄKVM, № 82, 102; NVM, № 13; Фонотека, 2663/16/.

"Баба Сюоятар велит ей баню истопить. Отправляет в баню воду носить решетом. Девушка думает: "Как я буду решетом воду носить?" Сидит в бане и плачет. Прибежали мыши и крысы и залепили все решето... Девушка стала решетом воду носить и наносила. Старуха говорит: "Иди, уведи детей в баню". И девушка идет, моет всех ее детей. А дети были плохие: мыши, крысы, лягушки".- АКФк, 132/68. /То же: КНС 1, 25; АКФк, 2/120, 22/25/. "Яга-баба заставила ее топить баню... "Теперь поди наноси воды решетом!" Она пошла и думает: "Как я буду носить воду решетом?" Прилетает воробей и говорит ей: "Чего плакать! Замажь решето-то глиной!" Она так и сделала. Натаскала воды, пошла звать Ягу-бабу в баню,

а Яга-баба отвечает ей: "Поди в баню, я сейчас пришлю своих детей". Она пошла в баню. Вдруг видит, что к ней в баню ползут червяки, лягушки, крысы и всякие насекомые. Она их всех перемыла, перепарила". - Худ. № 101 /То же: Белом. № 38; Никиф. № 63; АКФр 88/59/.

За добросовестно выполненную работу падчерица во всех случаях щедро награждена хозяйкой лесных тварей. Эти выборки подтверждают тезис о каноничности построения и текстологической схожести основного звена сказочных параллелей.

Отметим случай внутрисказочной замены. Наиболее характерное предварительное испытание в данном сюжете выглядит так:

"Идет дальше - ей стрету коровьи пастухи: "Девушка, подпаши под намы, подмаши под намы". Она подпахала под ими, подмахала под ими. Они говорят: "Спасибо, девушка, обратно пойдешь - долг не забудем". Идет она лугом, стрету ей жеребцови пастухи: "Девушка, подпаши под намы..." и т.д. - Карн. № 5 /То же: Белом. № 39; Никиф. № 63 /. В карельских текстах то же: АКФк, 132/68; 45/12; КНС II, 17. Но в вепсском материале эта форма испытания "перекочевала" в сказку о "Золушке" /510 А/ , а в данном сюжете встретилась лишь дважды. - АКФв, оп. 43, № 141; ИУМ, № 13.

Каноничен второй ход вепсской сказки, за исключением случаев бытовой замены: дочь мачехи, отправленная на поиск веретена, тонет в колодце, следовательно, отпадает необходимость в негативном ходе повествования /АКФв, оп. 43, № 141/.

Во всех трех анализируемых сюжетах с коллизией мачехи - падчерицы обнаруживаем исключительную близость вепсской и севернорусской сказки. Подобное сходство синтагм не может быть случайным. Сюжеты 480 ^{x} В и 480^{x} С явно заимствованы у русских и бытуют в среде вепсов, подвергаясь трансформациям под влиянием местных условий. Этого нельзя утверждать по поводу сказки "Пряхи у проруби", так как мотивы его одинаково типичны как для севернорусских вариантов, так и для вепсских, карельских и восточноугорских[17]. Но явно отличаются от вышеперечисленных западные

---

[17] Варианты восточных угров см.: Шахматов А.А. Мордовский этнографический сборник. СПб, 1910; Фольклор народа коми. Предания и сказки. Архангельск, 1938. Т.I.

варианты:

"Западноевропейские сюжеты типа 480 сводятся в основном к рассказам о ткачихе в колодце /480 А по каталогу Андреева/, которые близки к русским сказкам с Бабой-Ягой. И в тех и в других речь идет обычно о службе падчерицы у ведьмы. Классический пример сказки о ткачихе в колодце - сказка № 24 из сборника братьев Гримм"[18].

Падчерица, уронив в воду веретено, сама бросается в колодец, боясь нареканий мачехи. В подводном мире она выполняет просьбы чудесных предметов /вынимает хлебы из печки, трясет яблоню/. Затем добросовестно исполняет домашние работы у фрау Холле, госпожи Метелицы /взбивает так старательно перину, что перья от нее во все стороны летят, а "на белом свете снег идет"/. Демоническая старуха щедро награждает ее. Второй ход сказки диаметрально противоположен, так как основным действующим лицом является мачехина дочь, которую за грубость и нерадивость следует наказать.

В гриммовской сказке первый тур испытаний не заканчивается получением дара или волшебного помощника, как в русских, карельских и отчасти в вепсских сказках этого типа, а задания фрау Холле /основное испытание/ ничем не напоминают задачи демонической старухи в русских и финно-угорских вариантах, которые в данном случае далеки от западной традиции.

В сюжете "Золушка" /СУС 510 А/ коллизия мачехи - падчерицы разрешается несколько иначе, чем в других сказках о невинно гонимых. Уже не демонические силы изводят падчерицу, а мачеха. Она дает задания неродной дочери, при выполнении которых та должна погибнуть.

Антагонист, обычно мачеха, приказывает зарезать животное. Мать /тотемный покровитель/ просит дочь не есть ее мяса, а кости /капли крови, требуху/ закопать в землю. Героиня выполняет наказ, на могиле вырастает дерево, веточка которого имеет магические свойства /получение волшебного средства/.

В итоге все задания мачехи падчерица выполняет: чинит разломанную печь, перебирает зерно, отделяет молоко от воды и т.п. /задача - решение/.

---

[18] Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки, с. 202-203.

Царевич выбирает невесту. Героиня волшебной веточкой вызывает чудесного коня, добывает наряды, перевоплощается в красавицу /трансфигурация/ и является на бал. Царевич находит исчезнувшую невесту по башмачку, который при примерке оказывается впору только ей /узнавание/. Ложные героини обличены. Свадьба[19].

Приведем примеры типичной начальной ситуации:"Муж, муж, зарежь эту корову!.. Он и зарезал". - Худ. № 16. /Тот же мотив: Аф. № 101, Онч. № 129/[20]. "Сюоятар говорит: "Надо зарезать эту овцу, а то совсем исхудает да еще околеет". Отец пошел и зарезал овцу".- КНС 1, №28. /То же: SKSjT, s.65-73; КНС II, № 19; Евс. № 47/. В вепсской сказке мачеха требует зарезать быка /NVM, № 56/. Здесь тотемными покровителями выведены корова, бык - - у русских и вепсов, овца, баран - у карел. Различия в метаморфозах умершей матери могут быть объяснены этнографическими материалами[21].

Рассмотрим следующую структурно-синтагматическую параллель: просьба загробного дарителя и реакция на нее героини в вепсской, карельской и русской сказке.

---

[19] Карельская версия этого сюжета несколько отличается начальным вредительством: мачеха-ведьма вначале превращает мать девушки в овцу /околдование/, а затем уже приказывает зарезать животное. От известного русского сказителя М.М.Коргуева, хорошо владевшего карельским языком, записана сказка, полностью отражающая подобную версию /см.: АКФр, 47/10/. Очевидно, влияние карельской сказки испытали и два других варианта, записанных тоже на севере Карелии, в Кемском и Беломорском районах.

[20] Сюжеты 510 А и 511 по своей структуре одинаковы, поэтому рассматриваются нами как один тип. Отличаются они лишь формой дополнительного испытания, о чем будет сказано далее.

[21] Об историко-этнографической основе мотива см.: Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 519-522. Судя по этнографическим материалам Ю.Кр на, крестьяне-карелы ежегодно растили для жертвоприношения барана /pässiuhrit/, овцу /lammasuhrit/, а позже быка /härkäuhrit/. Последнее считается обычаем, заимствованным карелами у русских. /Следовательно, могли заимствовать обычай и этнически близкие им вепсы. - Н.О./. - См.: Krohn J. Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Helsinki, 1894, s. 173-178.

NVM, № 56

А бык ей говорит: "Меня скоро зарежут и отдадут мои кишки тебе промыть, и ты в третьей кишке найдешь семечко. Это семечко возьми и посади у стены в землю. И из этого семечка вырастет веточка. Когда тебе что-то понадобится, ты приди и поклонись этой веточке..."
...Когда пошла за хлев, пришла, а там вот такая высокая ветка.

КНС I, № 28

А овца говорит: "Когда меня, доченька, зарежут, то ты... мяса, милая моя, не ешь... И возьми, собери косточки и закопай их вон под той березой   SKSjT, s. 65-73.

Девушка помнила наказ матери и... отнесла косточки на межу, зарыла в землю, и из них выросла береза[22].

Худ. № 16

"Если, - говорит /Буренушка/, - меня зарежет твой батюшка, возьми требуху... и зарой перед своим окошечком". Она зарыла... Поутру встала, отличный видит сад...   Онч. № 129.

Коровушка ей отвечает: "Станут убивать меня, так подавайся посмотреть. Придешь, так на правой рукавець брызнет крови... Ты возьми отруби и посади, в землю закопай". Ну и стал растеть сад.

Из приведенных примеров видно, что предварительное испытание оказалось одинаковым во всех сказках: вепсских, карельских и русских.

Далее начинаются различия. Волшебный дар в последующем применяется в вепсской и карельской сказках, а в русской - понадобился вновь волшебный помощник.

---

[22]Дерево, выросшее на могиле, у многих народов считалось священным, отсюда ветка, сорванная с него, - волшебный дар. - См.: Пропп В.Я. К вопросу о происхождении волшебной сказки. /Волшебное дерево на могиле/.- Сов. этнография, 1934, № 1-2, с. 128-151.

NVM, № 56

Яги-баба /мачеха/: "Когда явлюсь из церкви, ... чтоб готов был обед, смели рожь, сделай крупу и испеки калитки". ... Она пошла за хлев, поклонилась в ноги этой веточке, до земли. Эта веточка и говорит ей:"Что тебе велено сделать, все будет готово".

КНС I, № 28

/Сюоятар/ перемешала трех сортов зерно и велела это разобрать...
Мать /дочке/ говорит, что "возьми ветку с этой березы и скажи: "Отделитесь, зернышки, как раньше были".

Худ. № 16

Мачеха опять дает падчерице шесть фунтов льну отпрясть. Она стала кликать: "Коровушка-буренушка! Приди ко мне, подсоби мне!" Коровушка пришла, стала жевать, та только сматывает. Отпряла, приносит.

Итак, формы основного испытания совпадают в вепсской и карельской сказках, но несколько отличаются от русской, хотя во всех изучаемых вариантах выполнить задание мачехи помогает персонаж, имеющий некоторые признаки тотемного предка.

Многие сказки типа 510 А выходят за рамки названной версии. Основное испытание в них совпадает по форме с предварительным типа 480 А /"Пряхи у проруби"/, как уже отмечалось.

Lika Varvoi - у вепсов, Tuhkimus - у карел ухаживает за встреченными на пути животными; вытаскивает из грязи /болота, канавы/ старичка, расчесывает, умывает его, и тот дарит батожок, с помощью которого раскрывается скала /получение волшебного дара/. Стукнув по скале, героиня добывает красивые платья, преображается /трансфигурация/. На волшебном коне едет на праздник /в церковь/, завлекает царевича. Он ее находит по утерянным предметам.

Именно эта версия характерна для вепсов[23], а также бытует

[23] АКФв, оп. 43, № 103; NÄKVM, № 21 - Прионежье; Фонотека, 47/1 - Вологодская обл.; NVM, № 72 - Ленинградская обл.

в среде русских в Средней и Северной Карелии /Лоухский, Сегежский, Кондопожский, Прионежский районы/, у карел обнаружены в Калевальском и Лоухском районах. Почти все вепсские и карельские варианты этого типа имеют дополнительный тур испытаний /трансфигурация/: перевоплощение героини, узнавание ее по утерянному башмачку. В русской сказке в основе дополнительного испытания лежит мотив чудесного "брачного дерева" /см.:Аф. № 100, 101; Худ. № 16 и др. /. В принципе сказка может обойтись без дополнительного испытания, само его название говорит, что это не главный элемент в композиции сказки. Однако о нем мы должны сказать, ибо он характерен для сказок вепсов.

Е.М.Мелетинский отмечает, что мотив Золушки, получившей от загробной дарительницы - матери, богатые одежды и чудесного коня для поездки на царский пир, не характерен для русской сказки. "Как для славянского фольклора типичен рассказ о падчерице-служанке, которой помогала чудесная корова, так для западноевропейских вариантов характерен рассказ о Золушке - Сандрильоне, потерявшей башмачок на королевском балу и пленившей принца"[24]. Вепсская и карельская сказки близки в этом звене к западной. /Ср. № 21 из сборника братьев Гримм/. Сюжет "Золушки" особенно показателен как пример слияния традиций. Мотивы предварительного испытания вепсской сказки порой близки к русской типа 511, а дополнительного - : западноевропейской. В то же время существуют твердо установившиеся особые комбинации ряда звеньев структурной цепи. Следует отметить своеобразие в поступках и атрибутах отдельных действующих лиц, что придает сказке любого народа самобытность. В русской и карельской сказках есть мотив: мачеха строгает своим дочерям пальцы рук, ног, чтобы подошли примериваемые предметы. В вепсской сказке тоже есть такая деталь: "Ох-о, ох-о, коровушка, у дочери Яги-бабы на струганых ногах мои, сироты,/хрустальные/ полусапожки" /NVM, № 1/. Но очень оригинальны следующие детали. Мачеха своей дочери вместо сломанного пальца вставляет плашку, взамен ноги - батожок кочергой, вытекший глаз заменяет овечьим, отсюда своеобразное оповещение - песенка: "Koukd'oug vedetaze, plašksor'm vedetaze, lamb-

---

24 Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки, с. 204.

hansil'm vedetaze ". /Фонотека, 2628/1 /[25]. Ложная невеста гибнет. Ведьма собирает кости дочери, моет их, парит в бане, собирает мох для волос.., груди делает деревянные, вместо глаз яички и т.д. /Фонотека, 2626/1; тот же мотив: 2625/9/.

С колдовством и магией связаны многие мотивы вепсских сказок. В одной из них повествуется о том, как колдунью обошли, не пригласили на свадьбу. "Вот ведьма жжет лучинку с двух сторон, подкладывает молодым..." и невеста превращается в волка. Но с помощью веточки, дара покойной матери, девушке возвращен прежний облик /NVM, № 56/.

Сказка становится своего рода источником познания народного быта и верований, так как сказители-вепсы очень любят насыщать ее этнографическими деталями, органично вплетаемыми в сюжетную канву, выражая свое понимание сути вещей. Примером подобного рода привнесений может служить и данный сюжет. "Мачеха своей дочери передала свадебную одежду Варвой. Невесту к царевичу привели накрытую /раньше ведь невесте закрывали лицо платком, - замечание сказительницы/, он поцеловал ее и поехали" /Фонотека, 2628/1/. Но обман раскрыт, дочь мачехи, брошенная под мост, превращается в цветок. При попытке сорвать его, ведьма узнает дочь и мстит падчерице. Когда речь идет о новом вредительстве - превращении матери новорожденного царевича в лебедь[26], сказительница продолжает: "Раньше больниц-то не было, принято было баню топить роженице: мать ведут особо, а ребенка - особо". /Этим якобы создавались условия для колдовства/. Вкрапление бытовых деталей оживляет сказочное повествование. Ремарки сказителей характеризуют быт вепсов. Из них мы узнаем, как праздновала деревня /"На царский пир собрался народ со всей округи...А у нас раньше праздники бывали по три дня... по деревне гуляли во времена моей молодости". - Фонотека, 2628/1/, как ели-пили

---

25 "Кочергоногую везут, деревянный палец везут, овечий глаз везут" /к венцу/. - Н.О.

26 В этом случае к сюжету 510 А примыкает новый сюжет 409 /"Мать-рысь"/, что характерно для вепсской сказки. В русских вариантах подобные контаминации см.: Аф. № 101; Худ. № 16; Онч. № 154; См. I, № 41.

/"Все ели из одной миски... Мясо крошили на деревянной дощечке с углублением в середине, сбоку ручка, "tel'l'iks" называли.- Там же/. А сироту-работницу, исполнявшую в доме все грязные работы, называли "казачиха" /служанка/. Разумеется, примеры использования этнографических реалий можно было бы продолжить, так как своими корнями сказочный эпос уходит в народный быт.

В очень давние времена вепсы, как известно, сыграли немалую роль в этногенезе южных карел, что во многом объясняет близость в разработке сказочных мотивов того и другого народа.

А бытование русских версий в иноязычной среде Севера следует объяснять целым рядом причин: миссионерством, новгородской колонизацией, переселениями,отходничеством, разнообразными экономическими и культурными влияниями[27]. Итак, общность исторической судьбы вепсов, карел и русских во многом обусловливает прочную связь и в устной сказочной традиции.

Приложение 1 [x]

"ЧУДЕСНЫЕ ДЕТИ" /СУС 707/

/ русская версия /

Аф. № 284

Подмена чудесных детей /вредительство - A^{12}/

Яга-баба пришла и отобрала у Марфы Прекрасной трех сыновей, а на замен оставила трех поганых щенят.

Бросание в море /новое вредительство - A^{10}/

Посадили царевну вместе с сыном в бочку, заколотили, засмолили и бросили в океан-море широкое.

---

[27] Последним объясняется, например, то, что в среде вепсов, как и карел, довольно широко бытуют книжные версии сюжетов:"По щучьему веленью", "Сивка-Бурка", "Конек-горбунок", "Золотая рыбка" /пушкинск.версия/, реже - "Иван-царевич и серый волк","Бова-королевич", последние два сюжета обнаружены только у сказочника Ф.С.Смирнова, человека грамотного и бывалого, который сам признавался, что любит читать книги. На сказках названного цикла можно и должно изучать литературно-фольклорные связи.

[x] Количественный состав изучаемых текстов таков: "Чудесные дети" /СУС 707/ - 15 вариантов; "Золушка" /СУС 510 А/ - 10; "Девочка и мышка" /АА 480^x С/ - 16; "Морозко" /АА 480^x В/- 5; "Пряхи у проруби" /АА 480 А/ - 7.

Плененные освобождаются /ликвидация начальной беды - $Л^{10}$/, постройка дворца /трансфигурация - $Т^{2}$/

Долго носило бочку по морю, наконец, прибило к берегу; стала бочка на мель. А сын Марфы-царевны рос не по дням, а по часам; вырос большой и говорит: "Матушка, я потянусь". - "Потянись, дитя!" Как он потянулся - вмиг бочку разорвало. Вышли мать и сын на высокую гору. Сын огляделся на все стороны и вымолвил: "Кабы здесь, матушка, дом да зеленый сад - вот бы пожили!" Она говорит: "Дай бог!" Того часу устроилось великое царство, явились славные палаты белокаменные, зеленые сады прохладные.

Поиск братьев /отправка - $С^{\uparrow}$/

"Матушка, дай мне хлеба, я пойду их /братьев/ достану, домой приведу".- "Ступай, дитя, с богом!" Нацедила она из своей груди молока, на том молоке спекла восемь хлебов, отдала ему и отправила в путь.

Братья найдены /ликвидация беды - $Л^{4}$/

Долго ли, коротко ли шел добрый молодец; пришел к старому дубу - отвалил камень, глянул и увидал своих братьев. Он спустил им по одному хлебцу; братья съели и заплакали. "Эти хлебцы кабыть на молоке нашей матушки!" Он вытащил всех на вольный свет... и пошли домой к матери.

СЮЖЕТ 707. "ЧУДЕСНЫЕ ДЕТИ"

/вепсская сказка/

NÄKVM, № 196 /конец XIXв./

Подмена чудесных детей /$А^{12}$/

Jagibab lapsed pezet i peit*,koume koiran kudžud tatsi, naku akaiš dobutš.

Яги-баба детей вымыла и спрятала, трех щенят притащила: "Смотри, что жена добыла /родила/".

---

* Подчеркнуты в тексте русские слова, не переведенные на вепсский язык. Дополним список: pesku /песок/, nedali /неделя/, sadu /сад/, pletti /плеть/, ufatka /ухват/, kolaisoitad /колайдает - диалектн. колотится, стучит/, kalikad /калики /, prosäštšiad /просящие/, prostihe /прости/ и т.д.

Вредительство - бросание в море /A[10]/

Ivan,tsarevitš teqeh butšin, raudaizil vandhil vandehtib, vaumitsi butšin i naizen istut' butšhe, kirvhen andoi kerdale i mert me päst naizen.

Иван-царевич сделал бочку, железные обручи набил, в бочку жену посадил, с собой топор дал и в море опустил жену.

Плененные освобождаются

/ликвидация начальной беды - Л[10]/

Mäne tiedä kuverdan vozid šataihez mert me; prihaine kazvoi sigä. Nu, prihaine sureks kazvoi, qul'äib sigä, ahtas teqihe qul'aida sigä butšiš; pakitšeb mamou: "Blaslovlenjan mišè urdmas kolahtoitta". Hän butšid kolahtoit, urdmas, butš kahteks hauge z.

Hi i peskule läksibä meren tage.

Поди знай, сколько лет шатались по морю, вырос парень тут. Ну, мальчик большим стал, тесно /гулять/ стало в бочке, просит мать: "Благослови меня, я щель пробью". Он стукнул по желобу в бочке, и бочка надвое расксполась.

И они пошли по песку за море.

Постройка дворца /трансфигурация - T[2]/

Nu, hän i pakitšeb: "Mamuško,blaslovi sinä midai vitsaine katkaita". Mam sanub: "Boh blaslovib sini"... Nu, priha ku... iški vitsaižu - tšomad horominad tegihezoi,ni kuz muqomid horominoid ele. Ну, он и просит: "Мать, благослови меня сломать маленькую вицу /ветку/. Мать говорит: "Бог благословит". Ну, мальчик как... стукнул вицей - красивые хоромины родились, нигде нет таких хоромин.

Поиск братьев /отправка- C[↑]/. Братья найдены

/ликвидация беды - Л[4] /

Jaqibab se sanub: "Flä mäne katsomaha, nakka om kahesa soko-lad-poigat, edes päi pastab, tagana kudai kuštab, kaikuttšes hi-busudes žemtšugjyvä rippub ... Koiraine kodihe jokši: "Mamuška,

itsemoi veikoihuzid, blaslovi lyuta ". Mamaze itšeze nižas lypši maidod, koloboid pastoi... " Boh blaslovid i minä blaslovin "... Poig mäni, kolobaižen tšokaiz reiguspäi ambarihe, i vellezed lohkoiba kolobaižen supaloiks: " Mujaske kolobašt, a ni ku mamoin maidoižes pasttud ". Kaik kahesa kolobas andoi. "Kolabad mamoin i teigi mamoin, tugat, sanoi, jälghe minin ".

Яги-баба говорит:"Не ходи смотреть.Там /у меня/ есть восемь соколов-парней:впереди солнце печет, сзади луна светит, на каждом волоске по жемчужинке висит... Собачка /сын/ прибежала домой: "Матушка, благослови, пойду братьев искать". Мать из своих грудей надоила молока, испекла колобы... "Бог благословит, и я благословлю..." Мальчик пошел, колобок сунул в амбар через дырку, и братья разломили колобок на кусочки попробовать: "Как будто из молока нашей матушки испечены". Все восемь колобков отдал: "Колобы мамины и вы матушкины, пошли, говорит, вслед за мной".

Приложение 2

СЮЖЕТ 707. "ЧУДЕСНЫЕ ДЕТИ"

/западноевропейская версия/

I ход

Подмена детей /вредительство - A^{12}/ с одновременным бросанием в воду /вредительство - A^{10}/

Аф. № 288

Эти бабки взяли да и сказали царю, что ваша супруга родила щенка, а младенца новорожденного положили в коробочку и пустили в царском саду в пруд.

КНС I, №49

Засуетились, будто ухаживают за ребенком, положили щенка, а ребенка взяли. Завернули в тряпки, положили на дощечку и толкнули в реку.

Roine /финск. вар./, в. 302-307

Сестры положили ребенка в корыто и пустили по течению.

Заточение оклеветанной царицы /A^{15} /

Аф. № 288

Сказали ему /царю/: "Лучше возьми да поставь около церкви часовню и посади ее туда; кто будет идти к обедне, всякий будет ей в глаза плевать!" Царь так и сделал /Вариант: "заклал в каменный столб" - Аф. № 289/.

КНС I, № 49

Приехал домой и замуровал жену голой в каменный столб лицом к дороге. Людям совестно смотреть на голую, другие жалеют.

Roine /финск. вар. /, s. 302-307

Рассердился царь и велел замуровать ее в церковную стену.

Дети вырастают и строят дом, растят сад /условно - T^2 - трансфигурация/

Аф. № 288

Царевичи выросли такие молодцы, что ни вздумать, ни взгадать, ни пером описать. А царевна такая красавица - просто ужасть! ... Они поставили большой отличный дом и начали хорошо жить. /У садовника царского/.

КНС I, № 49

Дети все растут у садовника. Они все возятся в своем саду, и он становится таким красивым и хорошим, что уже из другого государства приезжают смотреть его.

Roine /финск. вар./, s. 302-307

Они /дети/ такой вырастили сад, что из других государств приезжали его посмотреть.

II ход
Недостача диковинок /a^3/

Аф. № 288

Старушка говорит: "Вот у вас чего нет: птицы-говоруньи, дерева певучего и живой воды".

КНС I, № 49

Девочка спрашивает, чего же не хватает. "Бьющей фонтаном воды, звенящего дерева и говорящей птицы", - говорит старушка.

Roine /финск. вар./, s. 302-307

Старушка говорит, что не хватает здесь трех вещей: надо бы достать сюда говорящую птицу, родник с живой водой и дерево, приносящее золотые яблоки.

Отправка на поиски диковинок и потерявшихся братьев /C ↑ /

Аф. № 288

Пошла сама доставать птицу-говорунью, дерево певучее и живой воды.

КНС I, № 49

Сестра, оставшись одна, подумала: "Чего же я тут одна? Пойду и я искать".

Roine /финск. вар./, s. 302-307

Девушка пошла искать братьев.

Героиня добывает диковинки /ликвидация недостачи - $Л^4$/ и находит и оживляет братьев /ликвидация беды - $Л^{IX}$/

Аф. № 288

Девушка полезла в гору, и зачали на нее кричать: "Куда ты идешь? Мы тебя убьем! Мы тебя съедим!" Она знай себе идет да идет; взошла на гору, а там сидит птица-говорунья. Девушка взяла эту птицу. Птица говорит: "Вот туда ступай!" Пришла она к дереву певучему... отломила от него ветку; пришла к живой воде, почерпнула кувшинчик и понесла домой. Стала под гору спускаться, взяла да и прыснула живою водой: вдруг вскочили ее братья и говорят: "Ах, сестрица, как мы долго спали!"

КНС I, № 49

Так она пошла дальше, надвинула шапку на глаза и стала подниматься в гору. Как бы ни кричали, но девочка не сняла шапку с глаз, и так поднялась на гору. Ей там дают ветку звеня-

щего дерева, бьющей фонтаном воды в бутылке и говорящую птицу. Пришла к тому месту, где ее братья были камнями, и, раз у нее была живая вода, оживила своих братьев.

Roine /финск. вар. /, s. 302-307

Девочка была так умна, что заткнула уши ватой и не слышала страшных криков и угроз и добралась до дерева с золотыми плодами, сломала ветку, чтобы в своем саду посадить, схватила говорящую птицу, полный кувшин подчерпнула живой воды... Она брызнула живой водой на камни, и братья ожили...

Список сокращений

АКФ - Архив Карельского филиала АН СССР, фонд 1 /Записи на вепсском языке обозначены буквой "в", на карельском - буквой "к", на русском - буквой "р"; первая цифра обозначает номер коллекции, вторая - единицу хранения/.

Фонотека - Фонотека Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР, первая цифра обозначает номер кассеты, вторая - номер звукозаписи /использованы записи на вепсском языке/.

Аф. - Народные русские сказки А.Н.Афанасьева в трех томах. Подготовка текстов и примечания В.Я.Проппа М., 1957.

Белом. - Сказы и сказки Беломорья и Пинежья. Запись текстов, вступ. статья и комментарии Н.И.Рождественской. Архангельск, 1941.

Карн. - И.В.Карнаухова. Сказки и предания Северного края. Запись, вступ. статья и комментарии И.В.Карнауховой. Предисловие Ю.М. Соколова. М.-Л., 1934.

Никиф. - Севернорусские сказки в записях А.Н.Никифорова. Издание подготовил В.Я.Пропп. М.-Л., 1961.

Онч. - Северные сказки. Архангельская и Олонецкая губ. Сборник Н.Е.Ончукова. РГО, СПб, 1908. Т. XXXIII.

См. 1 - Сборник великорусских сказок архива Русского Географического общества. Издал А.М. Смирнов. Пг., 1917. Вып.1.

Худ. - Великорусские сказки в записях И.А.Худякова. Издание подготовили В.Г.Базанов и О.Б.Алексеева. М.-Л., 1964.

NEV, I, II - Kettunen L. Näytteitä etelävepsästä. Helsinki, I, 1920; II, 1925.

NVM - Näytteitä vepsän murteista. Keränneet ja julkaisseet L.Kettunen ja P.Siro. Helsinki, 1935.

NÄKVM - Näytteitä äänis- ja keskivepsän murteista. Keränneet E.N.Setälä ja J.H.Kala. Julkaissut ja suomentanut E.A. Tunkelo apunaan R.Peltola. Helsinki, 1951.

ÄVN - Äänisvepsän näytteitä.Keränneet ja julkaisseet A.Sivijärvi ja R.Peltola. Helsinki, 1982.

KKN, II - Karjalan kielen näytteitä, 2 osa. Julk. E. Leskinen. Suomalaisen Kirjallisuuden toimituksia, 193 osa. Helsinki, 1934.

Roine - Roine P. Suomen kansan suuri satukirja. Alkulauseen kirjoittanut M.Haavio. Helsinki, 1952.

Евс.- Карельский фольклор. Новые записи. Вступ. статья, подготовка текстов и примечания В.Я.Евсеева под редакцией В.Я. Проппа. Петрозаводск, 1949.

КНС I - Карельские народные сказки. Издание подготовила У.С. Конкка. М.-Л., 1963.

КНС II - Карельские народные сказки /Южная Карелия/. Издание подготовили У.С.Конкка, А.С.Тупицына. Л., 1967.

SKS, II - Suomalaisia kansansatuja, 2 osa. Kuninkaallisia satuja, I vihko.-Toim. K.Krohn ja L.Lilius. Helsinki, 1893.

SKSjT - Suomen kansan satuja ja tarinoita. Toim. E. Salmelainen. Helsinki, 1955.

И.А.Разумова

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНАЯ СТЕРЕОТИПИЯ В ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ /К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА/

Разработка проблемы структурно-смысловой устойчивости волшебной сказки уже имеет свою историю, но тем не менее продолжает интересовать исследователей и не утрачивает перспективности. Стабильность сказки не вызывает сомнений, и проявляется она на всех уровнях повествования. Наиболее изученной остается морфология волшебной сказки как один из основных жанрообразующих признаков. Сказке присущи традиционные правила сюжетосложения и устойчивые композиционные приемы. Внутренний мир сказки создается по определенным и строгим законам поэтики. И сам этот внутренний мир при всем его видимом разнообразии регламентирован, поскольку сохраняет /в скрытой или явной форме/ архаические представления о мире, нормы поведения и социальных отношений.

Структурно-семантическая стабильность обусловливает устойчивость связи в ее языковом воплощении, на уровне языкового текста. Сказка легко узнаваема не только благодаря сюжету, морфологии, постоянным персонажам и т.п., но и по своим отличительным стилистическим знакам. Эти стилистические знаки, стабилизирующие текст сказки, - повествовательные стереотипы. Как стилистическая особенность повествовательная стереотипия свойственна народнопоэтическому стилю в целом и встречается в разных фольклорных жанрах. Конкретные же формы стереотипов, их семантика и функции жанрово обусловлены.

Стилистический стереотип в народнопоэтических произведениях неоднократно привлекал внимание фольклористов. Более детально разработан вопрос о традиционных формулах эпоса и волшебной сказки. Начало изучению формульности эпического стиля было положено еще в XIX в.

В дальнейшем в трудах М.Пэрри[1], А.Лорда[2] и их после-

[1] Parry M. Studies in the Epic Technique of Oral Verse.I:Homer and Homeric Style. - Harvard Studies in Classical Philology, vol. 41.

[2] Lord A. The Singer of Tales. Cambrige, 1960.

дователей было разработано понятие эпической формулы, определено место формул в эпических памятниках и характер их использования с точки зрения исполнительской техники, соотношения традиции и импровизации, предложены классификации формул. Многие результаты анализа эпических формул вполне применимы к традиционным формулам сказки, поскольку являются универсальной характеристикой повествовательного стереотипа в целом. Так, определение формулы, предложенное Пэрри и Лордом[3], частично характеризует и волшебносказочную формулу. А понимание формулы не как застывшего клише, но как модели, по которой могут быть созданы в процессе исполнения конкретные формульные выражения, является одним из основополагающих при анализе стилистической стереотипии.

Изучение повествовательных стереотипов имеет важное значение в решении проблем традиции и импровизации, стабильности и вариативности в фольклоре, генезиса жанра и его последующих трансформаций, а также эстетики народнопоэтического канона в целом.

В системе сказочной обрядности наиболее устойчивым элементом являются традиционные формулы. В настоящее время традиционные формулы сказки нельзя считать областью малоизученной, но различные аспекты их исследованы неравномерно. По определению Н.М.Герасимовой, формула представляет "структурно организованный отрезок повествования, закрепляющий определенный смысл в форме устойчивого стилистического оборота"[4]. Это определение, данное по типу Пэрри - Лорда, соответствует современной степени изученности сказочных формул.

В большинстве работ общего характера о сказке традиционные формулы рассматривались как одно из наиболее типичных средств нормативной поэтики волшебносказочного жанра[5].

---

[3] Lord A. Ibid., p. 4; Parry M. Ibid., p.80.

[4] Герасимова Н.М. Пространственно-временные формулы русской волшебной сказки.- Русский фольклор. Л., 1978, т.XVIII,с.73.

[5] Азадовский М.К. Русские сказочники.- В кн.: Азадовский М.К. Статьи о литературе и фольклоре. М., 1960, с. 24; Аникин В.П. Русская народная сказка. М., 1959, с.183-184; Померанцева Э.В. Русская народная сказка. М., 1963, с. 65-70; Она же. Судьбы русской сказки. М., 1965; Ведерникова Н.М. Русская народная сказка. М., 1975, с. 62-70, и др.

В этих работах описываются и объясняются некоторые поэтические стереотипы, их назначение и композиционное положение в сказке.

Обращается внимание на традиционные формулы и при описаниях локальных фольклорных традиций. Характеризуя сказочный репертуар с его традиционной поэтикой и местными особенностями, собиратели, как правило, приводят примеры типичных формул, а также отмечают степень сохранности этой части обрядности для сказок региона.

Такое описание материала явилось необходимым этапом в изучении традиционных формул. Дальнейшее рассмотрение "общих мест" сказки направлено на углубленное исследование сущности явления, которое представляет традиционная формула.

Наиболее разработанный аспект изучения формул сказки - структурно-типологический. Самая крупная теоретическая работа в этой области - известное исследование Н.Рошияну[6]. Он выделяет морфологические элементы, составляющие формулы. Идентифицируя функции этих элементов, устанавливает инвариантные модели, на основе которых возникают конкретные варианты формул. В результате структурного анализа автором составлена суммарная схема всех традиционных формул, которая демонстрирует их место в волшебной сказке.

Вслед за Н.Рошияну анализирует формулы и составляющие их элементы Н.М.Герасимова /на материале русской сказки/[7]. При этом выделение морфологических элементов начальных и конечных формул во многом совпадает с описанием румынского исследователя. Ряд интересных наблюдений за структурой и функциями стилистических формул восточнославянской сказки содержится в статьях Л.Г.Барага[8] и Н.В.Новикова[9].

---

[6] Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. М., 1974.216 с.

[7] Герасимова Н.М. Формулы русской волшебной сказки.- Советская этнография, 1978, № 5, с. 18-28.

[8] Бараг Л.Г. О традиционной стилистической форме белорусских сказок и ее изменениях.- В кн.: О традициях и новаторстве в литературе и устном народном творчестве. Уфа, 1964, с.213-229.

[9] Новиков Н.В. К художественной специфике восточнославянской волшебной сказки /начальные и заключительные формулы/.- В кн.: Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979, с. 19-43.

Таким образом, вопрос о традиционных формулах не нов для сказковедения. Тем не менее здесь есть еще нерешенные проблемы. Прежде всего нуждается в более точном определении само понятие сказочной формулы. Те элементы поэтики, стиля и языка волшебной сказки, которые разные исследователи относят к традиционным формулам, представляют в действительности очень пеструю картину. Это и традиционные "эпические" зачины и концовки, и высказывания действующих лиц, обладающие магической силой, и формулы-характеристики, и сентенции, и разговорные идиомы, включенные в словесную ткань сказки, и лексические глагольные повторы, и постоянные эпитеты, и многое другое. Такая расплывчатость в понимании формулы и в употреблении самого термина объективно обусловлена сложностью рассматриваемого явления. Действительно, зачастую трудно разграничить как в генетическом, так и в структурно-функциональном плане собственно сказочную формулу и народный афоризм в сказке. Отношение языкового и народнопоэтического /в частности сказочного/ фразеологизма представляет особый интерес. В сказке сложно провести грань между "общими местами" и "традиционными формулами". По-видимому, решить эти и многие другие вопросы и дать наиболее точное определение формулы можно лишь после тщательного рассмотрения всех тех элементов языка и стиля сказки, которые стабилизируют сказочный текст.

Существует классификация традиционных формул сказки. Наиболее детально она разработана в исследовании Н.Рошияну. Классификация строится на структурной основе, но вместе с тем в ней сосуществуют разные обоснования типологии формульных стереотипов. Формально стереотипы могут быть расклассифицированы по их композиционной роли, по структуре, по синтагматической функции в повествовании и т.д.

Общепринятым является деление всех формул на три большие группы в соответствии с их положением в композиции сказки. Это инициальные, медиальные и финальные формулы. Инициальные и финальные формулы, обрамляющие повествование, характеризуются как целым рядом сходных структурных черт, так и некоторыми общими отличиями от формул медиальных. Симметричны позиции обрамляющих формул в тексте и сходно их строение, что было отмечено исследо-

вателями[10]. Особенно сложна дифференциация, с одной стороны, собственно обрамляющих формул, а с другой - присказок и "развернутых концовок прибауточного характера"[11]. Согласно одной точке зрения, "к начальным формулам следует относить зачин и присказку"[12], к обрамляющим формулам относятся присказки, зачины и концовки прибауточного характера"[13]. Понятие формулы в этом случае очень широкое. С другой стороны, когда Н.М.Герасимова пишет, что "сказочник часто использует традиционные формулы в присказке и зачине"[14], то это иное, более узкое понимание термина "традиционная формула". Автономное по отношению к сказке содержание и специфическая жанровая характеристика принципиально отличают присказки и развернутые концовки от формул. Вместе с тем сказочный материал подтверждает мысль о том, что зачастую границу между формулой и присказкой провести трудно. Обращая внимание на зыбкость такой границы, Л.Г.Бараг замечает: "Одна и та же вступительная формула в зависимости от манеры рассказывания может прозвучать у одного рассказчика как зачин, а в сказке другого рассказчика как присказка с зачином"[15]. Отсюда следует методологически важный вывод, что "присказки и другие стилистические формулы надо изучать на основании реального звучания сказки в народной аудитории, а не только по записанным текстам"[16].

Для понимания сущности формульного стереотипа и создания типологии формул необходимо выяснить структурную определенность данного явления. При анализе структуры формул исследователи пользуются понятием "элемент". Элемент - составляющее формулы, которое, как и сама формула, характеризуется единством семанти-

---

10 Герасимова Н.М. Формулы русской волшебной сказки, с.27; Рошияну Н. Указ. соч., с. 17.

11 Термин Н.М. Ведерниковой. /См.: Ведерникова Н.М. Указ. соч., с. 62./.

12 Новиков Н.В. Указ. соч., с. 19.

13 Ведерникова Н.М. Указ. соч., с.62.

14 Герасимова Н.М. Формулы русской волшебной сказки, с.19.

15 Бараг Л.Г. Указ. соч., с. 216.

16 Там же, с. 217.

ки и, как правило, ритмической организации. Отношение формулы и элемента не всегда является отношением целого и части, так как многие элементы могут образовывать отдельные формулы. Понятие элемента применимо только к составным, развернутым формулам типа: "В некотором царстве, в некотором государстве, не в том, в котором мы живем, жил-был..."[17] Чаще составными бывают обрамляющие формулы. Один элемент может входить в состав разных формул. Но это положение не имеет универсального значения, так как возможность использования элементов,сочетаемость их в составе формулы всегда в большей или меньшей степени ограничены их семантикой.Являясь конституэнтом составной формулы,элемент вовсе не представляет минимальной семантической единицы. Смыслоразличительные функции выполняют как отдельные лексемы и их сочетания, так и грамматические формы. Например, нельзя сказать, что "жили-были" в зачине сказки - это только формула существования, поскольку имплицитно здесь присутствует и момент хронологический, выраженный грамматической формой глагольного словосочетания.

Разграничение понятий формулы и элемента позволяет разделить формульные стереотипы на одноэлементные и составные. Значительная часть элементов прикреплена только к определенной группе формул: инициальным, медиальным или финальным. Но некоторые элементы употребляются в разных композиционных положениях. "В тридевятом царстве, в тридесятом государстве" может быть элементом как инициальной, так и медиальной формулы, а "стали жить-поживать..." используется в финале и в роли переходной медиальной формулы,разграничивающей части повествования.Функциональные возможности формулы обусловлены ее семантикой.

Несмотря на высокую степень стереотипности, стабильность словесных формул относительна. Многообразие вариантов формул, как доказывает Н.Рошияну, основано на различной сочетаемости элементов формул данного типа. Формулы представляют значитель-

---

[17] Архив Карельского филиала АН СССР, кол. № 58, №8./Далее АКФ, 58/8/. Все примеры приводятся на материале русской волшебной сказки Карельского Поморья. На наш взгляд, этот район является достаточно показательным для анализа традиционного сказочного стиля.

ный интерес для решения проблемы стереотипности и вариативности традиционной культуры. В рамках этой проблемы рассматривает формулы Н.М.Герасимова. Исследовательница выделяет две основные закономерности варьирования формул. Это формульная синонимия и амплифицирование или редуцирование формул[18]. Подобное рассмотрение традиционных формул дало возможность подтвердить то диалектическое положение, что "вариативность является закономерным способом существования традиции, присущим даже наиболее консервативным ее формам"[19].

Все формульные стереотипы могут быть расклассифицированы по их синтаксической роли в сказке. Значительную группу представляют формулы состояния: "жили-были", "стали жить-поживать и добра наживать", "в право ухо вошел, а в лево вышел" и т.п. Разнообразны формулы /элементы/ - обстоятельства. Они указывают на место, время, образ действия: "в некотором царстве, в некотором государстве", "в давнее время", "долго ли, коротко ли", "выше леса стоячего, ниже облака ходячего" и др. Атрибутивные формулы описывают сказочных персонажей, реже - предметы и явления: "по колен ноги в золоте, по локоть ручки в серебре", "рост в рост, волос в волос, голос в голос", "ни в сказке сказать, ни пером описать". Среди атрибутивных формул можно выделить отдельную группу развернутых имен - определений, также стабилизирующих текст сказки: "свинка-золотая щетинка", "мужичок - сам с ноготок, борода с локоток", "избушка на курьей ножке" и др. Эти определения неотделимы от тех персонажей, предметов, явлений, которые они определяют, это и имя, и атрибут одновременно.

Целая группа формул в синтаксическом плане сопоставима только с предложением. Это прежде всего сентенции, которые характеризуются известной автономностью в повествовании: "скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается", "как сказано, так и сделано". Сложны в синтаксическом отношении составные формулы, которые могут сочетать в себе элементы действия с элементами обстоятельственности и атрибутивности: "В давнее время

---

[18] Герасимова Н.М. Формулы русской волшебной сказки, с.21.
[19] Там же, с. 26.

жили-были..."; "конь бежит, земля дрожит, из-под копыт дым столбом валит".

Следует отметить, что синтагматическая функция стереотипа как целого не всегда совпадает с его грамматической характеристикой. Например, следующее описание царевны: "один след золотой, другой серебряный, как улыбнется - золото польется, заплачет - серебро посыплется" /АКФ, 58/35/ - с точки зрения грамматики содержит несколько предикативных центров. Вместе с тем это единая атрибутивная формула.

Существенное значение для сказки имеет оппозиция прямая - непрямая речь. Болгарская исследовательница Л.Парпулова отводит ей основную организующую роль в повествовании[20]. Эта оппозиция - проявление сказочного "двуязычия", двоемирия. Анализ ее помогает решить проблему сказочного слова, сказочной речи. Поэтому деление всех формульных стереотипов на формулы прямой и непрямой речи имеет не только формальное значение. Абсолютной границы между формулами прямой и непрямой речи нет. Если обрамляющие и "переходные" формулы всегда принадлежат к непрямой речи /речи рассказчика/, то многие медиальные формулы могут встречаться и в речи рассказчика, и в речи персонажей. Использование значительной части стереотипов определяется строгим сказочным законом единства слова и дела[21]. "Мысль, слово, не повлекшие за собой дела, в волшебной сказке неуместны"[22], дело равно слову, и это равенство выражается вербально, на уровне языка и стиля сказки. Если просьба, пожелание, требование высказано в виде формулы, то и обязательное их осуществление должно быть выражено тем же стереотипом: "Избушка, избушка, повернись к лесу глазамы, ко мне воротамы, чтоб мне зайти да выйти". Избушка повернулась к лесу глазамы, к ей воротамы. Вот

---

[20] Парпулова Л. Българските вълшебни приказки. Въведение в поетиката. София, 1978, с. 92.

[21] Этот закон сказочной поэтики был рассмотрен Д.Н.Медришем. См.: Медриш Д.Н. Слово и событие в русской волшебной сказке.- Русский фольклор. Л., 1974, т. XIУ, с. 119-131.

[22] Там же, с. 121.

она и зашла"[23].

Текстовые функции формул разнообразны. Для обрамляющих формул они во многом совпадают. Отграничивающая, "рамочная", функция этих формул усиливается, когда формула включает в свой состав шутливый элемент - перевертыш, контрастирующий с серьезным тоном собственно сказки.

Знаковая функция присуща всем формулам, но в большей степени - инициальным. Как отмечает К.В.Чистов, этот "анафорический знак-сигнал переключает внимание слушателей, создает ситуацию типичного сказочного ожидания"[24]. Более того, содержание формулы, синтаксическое построение фразы, интонация, ритм раешного стиха настраивают слушателей на восприятие чудесного повествования. В.Я.Пропп отмечал это "настроение эпического спокойствия"[25], создаваемое начальной формулой по контрасту с напряженной событийностью самой сказки. В финальной формуле отграничивающую функцию выполняют элементы, которые вводят в сказку исполнителя и часто содержат шутку, элементы, констатирующие конец сказки, и элементы, в которых заключено требование вознаграждения сказочника. Помимо отграничивающей, коммуникативной и знаковой функции, обрамляющие формулы играют роль чисто информативную. Содержание, заключенное в рамках стереотипа, является непосредственным началом и завершением повествования о сказочных событиях. В этом отношении значение начальной формулы трoякое: ввод действующих лиц, обозначение места и времени действия /основных параметров сказочного универсума/. Элементы финальной формулы, связанные с действием сказки,- заключительное звено в цепи сказочных событий.

Формулы медиальные тесно связаны с определенными эпизодами, действиями, персонажами. Н.Рошияну разграничивает, с одной

---

[23] Русские народные сказки Карельского Поморья. Петрозаводск, 1974, № 69. /Далее: Русские сказки, 1974/.

[24] Чистов К.В. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект. - В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1978, с. 304.

[25] Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 25.

стороны, медиальные формулы, зависимые от действия как такового, с другой — формулы, касающиеся отношения сказочник/слушатель. Так, выделяются две группы медиальных формул: внутренние и внешние. Выделение некоторых групп внешних медиальных формул при этом не кажется достаточно оправданным. Среди них автор называет формулы, которыми проверяется внимание слушателей, те или иные реплики сказочника, не относящиеся к действию, и т.п. Большинство подобных выражений, по-видимому, является просто признаком устной речи в сказке, но не традиционными словесными стереотипами. Для русской волшебной сказки они не характерны.

Э.В.Померанцева отмечала, что медиальные формулы играют двоякую роль в сказке: "с одной стороны, придают ей затейливый разукрашенный характер, а с другой - служат одним из приемов замедления ее повествования"[26]. На функции ретардации, которую выполняют некоторые медиальные формулы, останавливается Д.С. Лихачев, анализируя художественное время сказки[27].

Традиционная формула как бы концентрирует в себе основные законы сказочной поэтики и эстетики. Иногда она прямо называет их: "сказано-сделано". Не случайно формулы нередко используются исследователями для характеристики поэтических закономерностей и традиционных представлений, которые сохраняются в сказке. Так, в "Поэтике древнерусской литературы" сказочные формулы привлекаются для анализа пространственно-временных отношений в фольклоре. В аспекте пространства и времени рассматривает соответствующие формулы и Н.М.Герасимова [28].

На некоторых формулах-характеристиках останавливается Д.Н. Медриш в связи с устанавливаемым им "принципом недостаточности" поэтики волшебной сказки. По мнению Д.Н.Медриша, такие формулы, как "ни в сказке сказать, ни пером описать", "видом не видано, слыхом не слыхано" и др., сказка выработала "для полного отказа от всякой характеристики, в том числе и от косвенной"[29].

26 Померанцева Э.В. Русская народная сказка, с. 68.

27 Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с. 225.

28 Герасимова Н.М. Пространственно-временные формулы русской волшебной сказки, с. 173-180.

29 Медриш Д.Н. О поэтике волшебной сказки.- Проблемы русской и зарубежной литературы.Волгоград, 1971, с. 3-24.

Очевидно, не только приведенные исследователем, но и все традиционные формулы демонстрируют, что "сказка целиком полагается на фантазию слушателя, на смелость воображения, не воздвигая на его пути никаких условий, кроме одного: не считаться с обычными условиями"[30]. Таким образом, любой стилистический стереотип является стимулятором воображения.

Практически каждая традиционная формула может служить средством "расшифровки" сказочных представлений и законов поэтики жанра. По справедливому замечанию Е.М.Мелетинского, на стилистическом уровне "сказка формализует некоторые важнейшие жанровые показатели"[31]. Так, в зачинах и концовках классической волшебной сказки, особенно в тех, которые содержат элемент-небылицу, закрепляется установка сказки на вымысел. Вместе с тем ряд формул сохраняет такие элементы архаических представлений, которые намного старше сказки, но нашли в ней воплощение. И в этом смысле многие формулы сами нуждаются в расшифровке, так как первоначальный их смысл часто затемнен и может быть восстановлен на основе глубоких разысканий в области мифологии.

Сказочная формула не сводится к своей конкретной, "видимой", семантике. Она полистадиальна и сохраняет более архаичный смысл, чем актуальная текстовая информация. Традиционные формулы отсылают к области глубинных значений, связанных как с древнейшими мифологическими представлениями, так и с более поздним, собственно сказочным содержанием.

Для изучения изначальных внетекстовых функций традиционных формул очень важны свидетельства собирателей и исследователей, демонстрирующие первоначальную связь сказки с магией. В частности, рядом ученых были сделаны наблюдения над древними табу, связанными с исполнением сказок[32]. Обобщение подобных на-

---

30 Медриш Д.Н. О поэтике волшебной сказки, с. 3-24.

31 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 269.

32 Зеленин Д.К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок.- В сб.: Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934, с. 215-240; Вийдалепп Р.Я. Исполнение народных сказок как производственно-магический обряд. - 7 Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1969, т.6, с. 259-265; Трояков П.А. Магическая функция сказывания в сюжетосложении архаической сказки.- В сб.: Эстетические особенности фольклора. Улан-Удэ, 1969, с. 72-81.

блюдений дало возможность Д.К. Зеленину высказать мысль о том, что у многих народов "главным основанием запретов на сказки считаются начальные и конечные ее формулы"[33]. Поэтому не лишено оснований предположение Н.М. Герасимовой:"На ранних ступенях развития сказочного эпоса инициальным и финальным формулам, возможно, придавалось особое магическое значение"[34].

Для наиболее точной передачи и сохранения канонического значения слово в формуле должно быть максимально связанным. Этому способствует постоянная структура, ритмическая организованность и рифма.

Сказочные стилистические формулы, с одной стороны, указывают на наиболее традиционный комплекс представлений и поэтому служат сильным стабилизатором сказки. С другой стороны, формульность - явление многообразное. Формулы обусловлены не только жанрово. В рамках традиций каждый исполнитель имеет возможность варьировать стилистический стереотип на основе стабильных формульных моделей. Это подтверждается тем, что практически каждый исполнитель предпочитает одни формулы другим, а наиболее талантливые сказочники создают по традиционным образцам свои клише.

Формулы сказки национально специфичны. Степень использования тех или иных формул, функционирование стереотипов, конкретная семантика формул и т.д. различаются в разных национальных традициях. Много интересных замечаний в этом плане содержит исследование Н.Рошияну. Например, по мнению автора, для сказок каждого народа характерен, как правило, один тип инициальных формул: или формулы времени, или формулы пространства. Так, в русской традиционной волшебной сказке преобладают формулы топографического типа. Д.Н.Медриш, сопоставляя некоторые типы русских и английских сказочных формул, приходит к выводу, что "русские формулы разнообразнее по строению и функции, а главное - отличаются большей жанровой определенностью"[35]. Л.Парпу-

---

33 Зеленин Д.К. Указ. соч., с. 218.

34 Герасимова Н.М. Формулы русской волшебной сказки, с.24.

35 Медриш Д.Н. О своеобразии русской сказочной традиции /национальная специфика сказочных формул/. - В сб.: Фольклорная традиция и литература. Владимир, 1980, с. 90.

дова отмечает, что болгарских сказок, заканчивающихся поучительной сентенцией, гораздо больше сказок с финальными формулами, в которых присутствует элемент невозможного. Исследовательница дает этому факту культурно-историческое объяснение [36].

Формульность - один из видов стилистической стереотипии. Другим стабилизатором текста сказки служит неформульно-повествовательная стереотипия.

Анализируя фольклорно-эпический стиль, Е.М.Мелетинский увидел основную его черту в том, что "более или менее сходные выражения строятся по определенным образцам-моделям: тематическим, лексическим, синтаксическим, метрическим"[37]. В этом моделировании "сходных выражений", различающихся как по объему, так и по степени стереотипности, и заключается сущность неформульно-повествовательного сказочного стереотипа. Неформульная стереотипия - система общесказочных стилистических образцов. Значительная часть неформульных стереотипов представлена лексическими повторениями.

По мнению Д.Я.Адлейбы, неформульно-повествовательный стереотип - это "словесно-стилевое воплощение явлений троичности и повторов"[38]. Но исследовательница основывается лишь на одной разновидности лексических повторов, тогда как неформульная стереотипия сказки более многообразна.

Неформульно-повествовательная стереотипия еще не привлекла пристального внимания исследователей. Эта стилистическая черта сказок рассматривается только в работах Д.Я.Адлейбы на абхазском материале[39]. Д.Я. Адлейба анализирует строение повторов и основные их виды, а также принципы варьирования. Преимущественное внимание уделяется такому виду неформульной стереотипии,

---

[36] Парпулова Л. Указ. соч., с. 82.

[37] Мелетинский Е.М. "Эдда" и ранние формы эпоса. М., 1968, с. 110.

[38] Адлейба Д.Я. Стиль сказки и его устные основы /на абхазском материале/. Автореф. канд. дис. М., 1980, с. 2. /Далее: Стиль сказки.../.

[39] Адлейба Д.Я. Стиль сказки...; Она же. Неформульно-повествовательная стереотипия в волшебной сказке. - В сб.: Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М., 1980, с. 139-159.

как утроения.

Неформульных лексических повторов сказка содержит множество. Повторы обусловлены законами поэтики сказки и устностью бытования ее. Легче всего установить градацию неформульных стереотипов по количественным признакам. Таких внешних формальных признаков два: количество повторений и объем стереотипов. Неформульный повтор может состоять из разного количества частей. Чаще это удвоение или утроение, но число повторений может возрастать, иногда до семи. Объем повторяющейся части варьируется в очень широком диапазоне: от одного слова до значительного эпизода /в некоторых случаях - нескольких эпизодов/.

Предварительно можно выделить несколько типов неформульных словесных повторов в сказке. Во-первых, это одинаковое или максимально сходное словесное оформление утроенных /реже - удвоенных/ эпизодов. Такой вид повторений детально проанализирован Д.Я.Адлейбой. Он является производным от повторения действий. Разновидность его - утроенное действие, не развернутое в эпизоды.

Основные способы варьирования создают разновидности стереотипии рассматриваемого типа. Д.Я. Адлейба в этой связи указывает, что "стереотипия может быть обусловлена: а/ сохраняемостью действия при варьировании персонажей, б/ сохраняемостью и действий, и персонажей, в/ варьированием однородных действий"[40]. Исследовательница обращает внимание на то, что принципы утроения действий /эпизодов/ различны. Действие может повторяться и по принципу противопоставления двух третьему, и по принципу несовпадения всех трех случаев[41].

Утроение действий и эпизодов может иметь неодинаковую степень словесной стереотипии. Различно соотношение между стабильными и варьирующимися элементами разных повторов. Это справедливо и по отношению к частям одного повтора. Дословный повтор

---

40 Адлейба Д.Я. Неформульно-повествовательная стереотипия в волшебной сказке, с. 141.

41 Там же.

встречается редко. Объем варьирующегося словесного материала в частях повтора, в свою очередь, может быть равным, а может отличаться. Исследователями замечено, что "в пределах троичных конструкций с наибольшей обстоятельностью и формальной полнотой обычно передается первый такт, тогда как второй и третий могут оказываться все более и более лаконичными"[42]. Д.Я.Адлейба различает в повторе устойчивую смысловую часть, или ядро, и изменяемую часть[43]. Устойчивому смысловому ядру соответствует тождественное речевое оформление в каждой части повтора.

Рассматриваемый тип повторов относится к речи рассказчика. При этом эпизоды, как правило, включают в себя типовые высказывания персонажей, часто - диалог, а также традиционные формулы. Все эти элементы характеризуются наибольшей устойчивостью.

Выводы Д.Я.Адлейбы справедливы и подтверждены материалом абхазской сказки. Однако они не охватывают всего многообразия словесной повторяемости в сказке. Для более всеобъемлющей систематизации сказочных повторов существенное значение имеет, как и для анализа формул, оппозиция прямая/непрямая речь. Повторяемость в равной степени свойственна и речи рассказчика, и прямой речи. От того, к какому из этих двух сказочных "языков" принадлежит неформульный стереотип, зависят тип, смысл и функции повтора.

Один из наиболее часто встречающихся повторов - двухчастный повтор, одна часть которого представлена прямой речью, вторая - речью исполнительской. Такой повтор является текстовым выражением сказочной закономерности в соотношении слова и события. Выше отмечалось, как закон единства слова и дела находит выражение в способе употребления ряда медиальных формул-обращений. Этот же закон сказочной поэтики, воплощенный в формуле "сказано - сделано", определяет существование одного из видов неформульных стереотипов. Слово, тождественное действию, несом-

[42] Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Еще раз о проблеме структурного описания волшебной сказки. - Труды по знаковым системам. Тарту, 1971, вып. 5, с.88-89.

[43] Адлейба Д.Я. Неформульно-повествовательная стереотипия в волшебной сказке, с. 141.

ненно, восходит к слову магическому. Текстовой уровень сказки отражает его в двух формах: в виде формул-обращений и неформульных стереотипов. Как точно заметил Д.Н.Медриш, в сказке "в отличие от мифа событие произойдет, даже если пожелание выражено "обыкновенными" словами, в виде размышления, а также в шутку, сгоряча или по неосторожности"[44]. Тип высказывания при этом не имеет значения. Пожелание исполняется, запрет нарушается, предсказание сбывается и т.д.

Повтор может совмещать несколько типов высказываний: "Девочка, подмети нам под ногами, мы даем тебе овечку". Ну, девочка подмела им под ногами, они дали ей овечку" /АКФ, 128/83/. Здесь совмещается просьба/исполнение и обещание/выполнение обещания.

Закон единства слова и дела действует в сказке и в обращенном виде, т.е., как пишет Д.Н.Медриш, "нормой для волшебной фольклорной сказки является не только "сказано - сделано", но и "сделано - сказано"[45]. В неформульных повторах это наблюдается в виде рассказа персонажа о происшедших с ним событиях: "Ему все никто в сети не попадает, а тут раз пришел, а ему рак попал, он выбросил. Пришел к старухе и говорит: "Никто, старушка, не попадает. Один рак попал, я и выбросил"[46].

Высказанное слово обладает в сказке наибольшей устойчивостью. Многочисленны и разнообразны повторы прямой речи. Повторяющиеся высказывания могут быть вложены в уста разных персонажей, а могут произноситься и одним действующим лицом. То, кому принадлежит речение, не влияет на стабильность высказывания. Трудная задача, предсказание, оговор и т.д. передаются максимально точно. А для этого слово должно быть предельно устойчивым и воспроизводится без искажений.

Способы, которыми вводятся в повествование повторы прямой

---

44 Медриш Д.Н. Слово и событие в русской волшебной сказке, с. 124.

45 Там же, с. 121.

46 Русские сказки, 1974, № 67, 313.

речи, различны. Разнообразны также функции повторяющихся высказываний в сказке. Как правило, повторы акцентируют внимание на важных моментах сюжета. Иногда повторяющаяся фраза персонажа становится лейтмотивом части или даже всего повествования. Так, в сказке на сюжет "Смерть Кащея в яйце" /СУС 302/[47] утраивается эпизод, в котором жена пытается узнать у Кащея, где находится его смерть. При этом вся лексика варьируется, выделяется лишь одна дословно повторяющаяся фраза-вопрос: "Милый мой, дорогой, где же твоя смерть?"/АКФ, 124/91/. А в сказке "Петух и жерновцы" /СУС 715/ лейтмотивом всей сказки становится фраза, переходящая из эпизода в эпизод: "Царь-ворина, отдай наши жерновки"[48].

Повторы прямой речи, так же как и непрямой, связаны с повторяемостью действий. Так, если героиня трижды обращается к разным чудесным помощникам с просьбой, то просьба эта, чаще всего, выражается сходным образом: "Яблонька, яблонька, спрячь меня, гуси-лебеди летят... Речка, речка, спрячь меня, гуси-лебеди вдогонь летят... Печка, печка, спрячь меня..." /АКФ, 126/75/.

Разновидность сказочной стереотипии - устойчивый диалог. Такой диалог характерен для всех жанров сказок: волшебных, бытовых и о животных. В отличие от сказок о животных и бытовых, устойчивый диалог не является основным организующим началом волшебной сказки, но он часто цементирует ту или другую часть повествования. Иногда диалог стабилен полностью, повторяется дословно. Чаще в повторяющемся диалоге или частях диалога варьируется один из элементов:

"Олени вы олени, златорогие олени, не видали ли, олени, сего младеня матери?"

"А в этом стаде всех позади бежит да остается". Вот и второе стадо бежит. Он опять ревит:

---

47 Номера и названия сюжетов приведены по указателю: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979. /Далее:СУС/.

48 Русские сказки, 1974, № 17, с. 27.

"Олени вы олени, златорогие олени, не видали ли, олени, сего младеня матери?"

"Во втором стаде всех позади бежит да остается..." и т.д. /АКФ, 126/80/.

Повторяемость диалогов подчиняется тем же принципам, что и неформульные повторы прямой речи.

Все разновидности неформульной стереотипии как прямой, так и косвенной речи не часто встречаются в "чистом виде". В сказочных текстах они, как правило, переплетаются. Словесно стереотипные утроенные эпизоды нередко содержат устойчивые диалоги, части которых, в свою очередь, могут утраиваться. Часто в сказках наблюдается такое явление, как повтор в повторе. Совмещаются и разнотипные, и однотипные повторы. Все это создает своеобразный ритм сказочной прозы. С.Ю.Неклюдов, указывая на то, что "изобразительную систему архаического повествовательного искусства организуют идеи повторения и ритма", делает интересный вывод о том, что "русская сказка, не имеющая метрической организации, обладает гораздо более четким и формализованным сюжетно-композиционным ритмом, чем, скажем, былина, язык которой построен в песенно-стихотворном размере"[49]. Добавим также, что ритм сюжетно-композиционный сопровождается в сказке ритмом стилистическим, который создается многообразной повторяемостью.

Ритмизуют сказочный текст и повторы из фразы в фразу типа песенных подхватов из строки в строку. По положению в фразах повторы эти смежные, реже - анафорические или эпифорические:

"Вдруг медведь явился. Явился медведь, дуб сронил. Он взял шкатулку. Взял шкатулку, а шкатулка замкнута"[50].

"И все соскочили эти невольницы-то с лошадей.И соскочила Крупиночка, но она не узнает матерь свою. Вот соскочила и видит..." /АКФ, 24/7/.

Такие повторы не только ритмизуют сказку, служат средством связи в тексте, замедляют повествование. Они концентрируют вни-

---

[49] Неклюдов С.Ю. Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве. - В сб.: Ранние формы искусства. М., 1972, с. 27.

[50] Русские сказки, 1974, № 12, с. 103.

мание на последовательности действия, т.е. на том, что является главным для сказки. Разновидность данного типа повторов выделяется последовательностью появления /обнаружения/ предметов: "Стоит большой, большой сундук, а на сундуке собака, у собаки глаза, что чашки, сверкают" /АКФ, 127/110/. Именно этим способом образовано такое "общее место", как описание смерти Кащея в яйце.

Особый вид повествовательных стереотипов - смежные повторы одного слова. Подобные повторы характерны для разговорной речи. Как факт языка словесная редупликация служит усилению смысла, заключенного в слове, выступает как "способ экспрессивного выделения, подчеркивания, фиксации внимания"[51], замедляет и частично ритмизует любую речь. Все эти возможности лексического повторения оказались необходимыми для сказки. Особенно многообразны в сказке глагольные редупликации. И это не случайно, так как сказка динамична, действия и их последовательность играют в ней определяющую роль. Основную массу повторяющихся глаголов составляют глаголы движения: "идти", "ехать", "бежать" и т.п. Основное их назначение - указание на долгий путь, пройденный героем. Лексический глагольный повтор соотносится с обоими видами сказочной стереотипии. По мнению Н.Рошияну, повтор глаголов движения функционально тождественен таким формульным элементам, описывающим путь героя: "близко ли, далеко ли", "низко ли, высоко ли" и т.п. Повтор глагола движения в зависимости от позиции в развитии сюжета несет на себе значительную смысловую, "подтекстовую", нагрузку. Чаще всего он используется при описании пути героя в "иное" царство и обратно. "Граница между "тем" и "этим" светом проявляется просто как пространственное отдаление"[52], одним из способов передачи которого служит глагольная редупликация. Повтор глагола оформляется в формулу и ритмически, когда оканчивается однокорневым глаголом, указывающим на результат: "шел, шел, шел, пришел", "ехал, ехал,

---

[51] Иванчикова Е.А. Лексический повтор как экспрессивный прием синтаксического распространения.- В кн.: Мысли о современном русском языке. М., 1969, с. 126.

[52] Парпулова Л. Указ. соч., с. 134.

приехал".

Таким образом, неформульная словесная повторяемость и формульность не просто переплетаются в сказке, но могут и совмещаться. В рассмотренных лексических повторах смыкаются оба вида стереотипии.

Соотношение видов стилистической стереотипии в сказке представляет особый интерес. Прежде всего, любой словесный стереотип, независимо от конкретного вида, характеризуется рядом основных признаков. Признаки эти следующие: смысловая и словесная устойчивость, достаточная частота употребления, вариативность - способ существования, функция стабилизации сказочного повествования. Проявляются эти признаки по-разному у формул и неформульных стереотипов.

Генезис повествовательной стереотипии, факторы, обусловившие "этикетность" стиля сказки, - это предмет дальнейшего специального рассмотрения. Отметим только сложность и многообразие этих факторов. Смысл формулы и само явление повторяемости отразили как древнейшие, еще досказочные, представления, так и жанровые особенности сказки, т.е. представляют явление разностадиальное. Основа стилистической устойчивости - в устойчивости традиционных представлений и жанровых закономерностей.

Внутренние законы сказочной поэтики и устный способ бытования сказки в равной мере определили многообразие стилистической стереотипии. Требованиями жанра определяется отбор сказкой языкового материала из народной разговорной речи. Этот материал в системе сказочного повествования приобретает новый смысл и начинает выполнять собственно эстетическую функцию. С помощью стилистической стереотипии в ряду других стабилизаторов сказки "герои фольклорных произведений, - по выражению Л.Парпуловой, - борются с преходящим характером устного слова"[53]. Повествовательный стереотип - мнемотехническое средство.

Стереотип идентифицируется только по отношению к определенной группе текстов. И формульность, и неформульная лексическая повторяемость - жанровые показатели. Они межсюжетны. А различия между ними обусловлены во многом неодинаковой степенью свободы слова в формуле и неформульном повторе. В формуле слово лучше

---

[53] Парпулова Л. Указ. соч., с. 134.

связано благодаря традиционному смыслу и более жесткой, ритмически организованной форме. Большинство формул не зависит от сюжета и применимо к любому тексту в пределах жанра. Это все обрамляющие и многие медиальные формулы. Ряд медиальных формул используется внутрисюжетно, например, формульные описания чудесного коня уместны только в сказках типа "Сивко-Бурко" /СУС 530/. Иногда сложные по составу формулы, созданные по общему формульному образцу, принадлежат репертуару талантливых исполнителей, что же касается некоторых рифмованных строк различного происхождения, которые находим в отдельных сказках, то они не относятся к собственно сказочным формулам. Иначе дело обстоит с неформульным повтором. Неформульный повтор в его словесной реализации /в отличие от повторяемости как общесказочного стилистического приема/ является стереотипом только для конкретного текста.

Свою стабилизирующую по отношению к сказке роль формульный и неформульный стереотипы выполняют по-разному. Формула - знак сказки вообще, текстовой жанровый сигнал. Еще А.Н. Веселовский заметил, что в сказке "постоянные формулы являются враздробь, не связывая изложение"[54]. Неформульные же повторы не только концентрируют действие, детализируют его, разбивая на несколько частей, замедляют изложение и т.д. Неформульные стереотипы выполняют и чисто композиционную функцию интеграции текста сказки. И смежные повторы, и повторы с интервалом в равной мере связывают изложение.

По структурно-смысловой природе неформульные словесные повторы и формулы близки. И тот, и другой стереотип выполняет специфическую эстетическую функцию только в единстве всех своих составных элементов. Смысл неформульного стереотипа не равен сумме информаций отдельных частей повтора, так же как смысл формулы далеко не сводится к лексическому значению ее компонентов. Любой стереотип обладает более глубоким значением, нежели поверхностная информация. Проблема глубинного значения стереотипа сказки во многом разрешима через проблему слова. Согласно современному взгляду, в сказке "привычное лексическое

---

54 Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940, с.360.

значение слова - не более чем оболочка, форма, а само слово является своего рода ярлыком некоторой информации, относящейся - что особенно важно и значимо - к гораздо более высокому уровню"[55]. Если же сказочное слово входит в состав более широкой типизированной структуры, то знаковость его повышается. Такую дополнительную нагрузку несет слово и в повторе, и особенно в жесткой формуле.

Таким образом, проблема повествовательной стереотипии в волшебной сказке сложна и многоаспектна. Стереотип не просто характеризует стиль сказки. Он связан со всеми уровнями жанра: его глубинной семантикой, законами поэтики, сюжетом и пр. Являясь стабилизатором сказки, повествовательные стереотипы зависят от индивидуальной манеры исполнителя, особенностей локальной традиции; стереотипы исторически изменчивы. Стилистические приемы - показатель исполнительского мастерства. Они связаны с внетекстовыми приемами повествования: интонацией, позой сказочника, жестами и т.п. Все эти стороны и связи формульности и повторяемости еще предстоит рассмотреть.

---

[55] Цивьян Т.В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке /на материале албанской сказки/.- В кн.: Типологические исследования по фольклору. М., 1975, с. 209.

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КАРЕЛИИ

Печатается по решению Ученого совета
Института языка, литературы и истории
Карельского филиала АН СССР

Редактор Л.С. Баранцева
Корректоры Т.З. Кайдалова, И.В. Ремшу

Подписано к печати 09.08.83. Е-00373. Формат бумаги $60x84^{1}/_{16}$. Уч. изд. л. 10. Тираж 300 экз. Цена 1 р.
Заказ №432. Изд. № 9. УОП КФ АН СССР

Карельский филиал АН СССР
Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11

Цена 1 руб.